



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



江

江

THE

Digitized by Google

G e s c h i c h t e
der
griechischen Philosophie
bis auf Sokrates

nebst einer
allgemeinen Einleitung
in die
Geschichte der Philosophie

von
D. Wilhelm Gottlieb Tennemann
ehemal. ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität
zu Marburg

mit
berichtigenden, beurtheilenden und ergänzenden
Anmerkungen und Zusätzen
herausgegeben

von
Amadeus Wendt
ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig u. Großherz. Hess. Hofrath.

Leipzig, 1829.
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

in 5/11/11
500

G e s c h i c h t e

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ehemal. ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität
zu Marburg

mit

berichtigenden, beurtheilenden und ergänzenden

Anmerkungen und Zusätze

herausgegeben

von

Amadeus Wendt

ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig u. Großherz. Hess. Hofrath.

Erster Band.

(Die Geschichte der griechischen Philosophie bis auf Sokrates,
nebst einer allgemeinen Einleitung in die Geschichte
der Philosophie enthaltend.)

Leipzig, 1829.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

17125A

ND

1961

V o r r e d e.

Die Anzahl der Schriften, welche über die Geschichte der Philosophie seit einigen Jahrhunderten herausgekommen sind, ist so ansehnlich, daß man bei dem ersten Anblicke mehr zur Klage über Ueberfluß, als über Mangel Ursache zu haben glauben könnte. In der That würde der Schriftsteller, welcher eben dieselbe Laufbahn beginnt, mit Recht den Vorwurf auf sich laden, daß er das Ueberflüssige und Entbehrliche, dessen in der literarischen Welt ohnedieß schon zu viel ist; vermehre, wenn jene Klage nach näherer Ansicht durch den Ausspruch sachkundiger Richter gerechtfertigt werden könnte.

Die Geschichte der Philosophie ist ein so großes, weitläufiges Feld, welches so vielen Stoff, so vielerlei Seiten und Ansichten darbietet, von denen es zu bearbeiten ist, daß die Besorgniß, als sey es völlig erschöpft, nicht leicht eintreten kann. Die Bearbeitung derselben erfordert so mannichfaltige Talente, Kenntnisse und Geschicklichkeiten, die selten in einer Person vereinigt sind, sie hat mit so vielen Schwierigkeiten von ganz verschiedener Art zu kämpfen, daß man mit Recht mehr unvollkommene, als gelungene Versuche in diesem Theile der Literatur erwarten muß.

Eine etwas mehr als oberflächliche Kenntniß alles dessen, was bisher in diesem Fache geleistet worden, bestätigt diese Vermuthung nur allzu sehr. Der größte Theil dieses Zweigs der Literatur ist elend und ganz unbrauchbar, ein anderer mittelmäßig, und diejenigen, welche sich dem Vortrefflichen nähern, lassen sich zählen. In den wenigsten Darstellungen findet man reine unverfälschte Thatfachen, und einen festen, durch philosophischen Geist geleiteten, Gesichtspunct in der Vereinigung derselben zu einem Ganzen. In den meisten sind die Thatfachen nur aufgegriffen, nicht in den Quellen nach einem durchdachten Plane aufgesucht und gesammelt; sie sind nach besondern einseitigen Rücksichten und Vorurtheilen des Zeitalters gedeutet und gemodelt, mit vielem Fremdartigen vermischt, zu keinem historischen Zwecke verarbeitet. Zwar wird man selten ein Buch der Art in die Hand nehmen, worin nicht hie und da etwas Brauchbares vorkäme; aber eben so selten ist der Fall, daß man ohne Mißtrauen und Furcht, irre geleitet zu werden, das Gegebene annehmen und zu weiterem Gebrauche anwenden kann.

Ohne den scharfsinnigen Gelehrten, welche in unsern Zeiten mit weit sorgfältigerer Benützung der Quellen, mit mehr Plan und philosophischem Geist der Bearbeitung der Geschichte der Philosophie einen Theil ihrer Muße geschenkt haben, ihre Verdienste streitig machen zu wollen, sind wir doch fest überzeugt, daß sie ihren Nachfolgern noch ein weites Feld zu bearbeiten übrig gelassen haben; theils weil ihr Plan nicht den ganzen Umfang der Geschichte umfaßte; theils weil bei allen ihren Talenten und Einsichten ihnen doch weder

die Geschichtsforschung, noch die Darstellung, in allen Theilen und von allen Seiten gleich gelungen ist; theils endlich, weil es mehrere Gesichtspuncte giebt, aus welchen das Ganze bearbeitet werden kann.

Ich besürchte daher keinen Tadel; daß auch ich eine Geschichte der Philosophie zu schreiben unternommen habe, vorausgesetzt, daß die Ausführung mir nicht ganz mißlungen ist. Das Urtheil darüber wird darauf ankommen, ob ich den richtigen Gesichtspunct, der bisher, wie mir scheint, zu wenig beherzigt worden ist, gewählt und ihm die Darstellung durchaus gehörig angepaßt habe. Hierüber muß ich mich etwas näher erklären.

Die Geschichte der Philosophie kann, wie schon aus der Worterklärung erhellt, weder Geschichte der Philosophen, noch der Philosopheme seyn. Jene begreift diese beiden in sich, aber sie ordnet sie einem höhern Zweck und Gesichtspunct unter. Dieser ist nemlich die Darstellung der Bildung und Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft. Mit jenen beiden Zweigen der Geschichte ist die Geschichte der Philosophie sehr oft verwechselt worden. So wie jener Irrthum in unsern Zeiten durch Verächtung des Begriffs verschwunden ist, so scheint der letzte zum wenigsten noch in den meisten Geschichtsbüchern zu herrschen. Er kann nicht anders entfernt werden, als durch Feststellung des eigentlichen Zwecks und Gesichtspuncts dieser Art der Geschichte. Dieser liegt meiner Bearbeitung zum Grunde, und ich habe mich durchgängig bemüht, ihn nie aus den Augen zu verlieren. Nicht allein die ganze Eintheilung in Per-

rioden, sondern auch die Auswahl und Zusammenstellung der einzelnen Thatfachen, die Darstellung der einzelnen Systeme, die kurze biographische Schilderung der Philosophen, alles dieß soll sich auf den Zweck beziehen, den Gang der Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft geschichtlich, das ist, aus Thatfachen vollständig darzustellen. Wenn ich mich nicht irre, so beruht darauf das einzige Interesse der Geschichte der Philosophie. Die Bearbeitung eines einzelnen, aus dem Ganzen abgerissenen Theils derselben, z. B. die Darstellung eines Systems, kann ihrem Zwecke schon hinreichend Genüge leisten, wenn sie dessen Inhalt und Geist vollständig und bestimmt aufstellt, oder dessen Entstehung mit pragmatischem Geiste erzählt. Die Geschichte der Philosophie, welche alle diese einzelnen Theile in sich faßt, kann es unmöglich in dem vollständigen Detail diesen gleich thun, wenn sie nicht zu einem unverhältnißmäßig großen Umfang ausgedehnt werden soll, und sie muß daher in dieser Rücksicht notwendig verlieren, wenn sie diesen Verlust nicht durch ein höheres Interesse aufwiegen kann. Dieses wird nun durch Beziehung auf jenen Zweck wirklich erreicht.

Ob ich so glücklich gewesen bin, durch diese Idee der Mannichfaltigkeit des Inhalts mehr Einheit, Verbindung und Zusammenhang, dem Ganzen aber einen größern Werth zu geben; ob es mir gelungen sey, ich will nicht sagen, diese Idee zu realisiren, sondern ihr die Darstellung nur etwas näher zu bringen, darüber erwarte ich das Urtheil der Kritiker. Ich zweifle nicht, daß ihr Scharfſinn noch viele Mängel in dieser Hin-

sicht, die mir selbst verborgen geblieben sind, entdecken werde; einige habe ich, aber zu spät, als daß ich sie hätte ändern können, bemerkt. Aber ich bitte hierbei nicht zu vergessen, daß dieser erste Theil nur die erste Periode enthält, welche die Vorübungen des philosophischen Geistes in sich begreift, und daß in den folgenden Theilen die Idee, nach welcher ich gearbeitet habe, sich immer deutlicher ausdrücken lassen muß. Der größere Vorrath von Materialien, die aus sicherern Quellen geschöpft werden können, die größere Bestimmtheit und Deutlichkeit der Begriffe, vorzüglich aber die charakteristische Aeußerung des systematischen philosophischen Geistes, der nun zuerst eine bestimmtere Idee von Philosophie faßt: Alles dieses erleichtert dem Geschichtsschreiber jene Methode der Bearbeitung.

Nächst jener Rücksicht auf den höchsten Zweck und Gesichtspunct der Geschichte, hat der Geschichtsschreiber vorzügliche Sorgfalt auf die vollständige Sammlung der Thatfachen aus reinen ungeprüften Quellen zu wenden, damit keine Dichtungen, sondern historisch begründete Thatfachen jener Idee, welche der Geschichtsdarstellung zum Grunde liegen muß, untergeordnet werden. Dieses ist der zweite Punct, auf welchen ich meine ganze Aufmerksamkeit gerichtet habe. Die Maxime, welche ich dabei befolgte, und der ich auch in der Folge treu bleiben werde, war: Alles selbst aus den Quellen zu schöpfen. Ich hätte mir die Arbeit beträchtlich erleichtern können, wenn ich, ohne eignes Quellenstudium, die Materialien aus den zum Theil reichhaltigen und schätzbaren Werken früherer Geschichtsschreiber der Philosophie hätte sammeln und verarbei-

ten wollen. Da mich aber eigne Erfahrung belehrt hat, daß man in diesem Puncte nicht mißtrauisch genug seyn könne, und daß es auch dem scharfsinnigsten Forscher nur zu leicht begegnet, daß er seine eigne Ansicht fremden Gedanken unterschleibt, und ihren Sinn nicht rein und vollständig auffaßt; so hielt ich es für meine Pflicht, zwar jene frühern Arbeiten zu benützen; aber doch die Quellen, so viel es nur immer möglich war, selbst zu studiren. Der Stoff, den ich verarbeitet habe, ist daher, dem größten Theile nach, was das Sammeln betrifft, mein Eigenthum; einen kleinen Theil ausgenommen, wo mir die Quellen fehlten.

Diese Mühe ist auch, wenn ich mir nicht zu viel schmeichle, nicht unbelohnt geblieben. Ich machte sehr bald die Entdeckung, daß das Urtheil eines sonst achtbaren Schriftstellers, „der Geschichtschreiber könne sich nicht über den Mangel an Vorarbeiten beklagen,“ und „der Reichthum der Materialien für die Geschichte der Philosophie sey schon zu groß, als daß nicht das Ordnen derselben in Verlegenheit setzen sollte.“ nur in sehr eingeschränktem Sinne wahr sey. Es ist

*) Källeboms Beiträge zur Geschichte der Philosophie 3. St. S. 8. Jedoch würde man Hrn. Källebom Unrecht thun, wenn man glaubte, er halte nun alles Weiterforschen in den Quellen für überflüssig. Mehrere seiner Abhandlungen in den Beiträgen beweisen schon das Gegentheil. Er wollte nur sagen: es sey dem Geist unsers Zeitalters angemessen, endlich auch einmal über das Gesammelte zu raisonniren. Unterdeß ist doch auch diese Behauptung noch manchen Mißverständnissen unterworfen. Forschen und Raisonniren müssen immer wechselseitig sich die Hand bieten, und nur dadurch kommen wir wirklich in der Geschichte weiter.

wahr, wenn man alles das, was über jeden einzelnen Philosophen, besonders der ältesten Zeiten, geschrieben worden ist, sammelte, so würde man nicht umhin können, dieser Aeußerung beizutreten. Allein der erste Versuch einer kritischen Sichtung wird sogleich unvorsprechlich beweisen, daß des Gesammelten viel, des Bewährten, Zuverlässigen aber sehr wenig sey. Noch mehr verschwindet durch ein fortgesetztes Studium der Quellen jener Wahn, und die Uebersetzung von der Armut der Materialien, welche unter jenem scheinbaren Reichthum verborgen ist, dringt sich nur zu lebhaft auf. Es findet sich auch in den gebräuchtesten Quellen noch so mancher brauchbare Stoff, der bisher dem Fleiße manches Forschers entgangen war. Und wie viele sind noch ganz vernachlässiget worden? Wie viele Thatsachen erwarten nicht noch mehr Aufklärung und Berichtigung! Ich darf es, ohne Verletzung der Bescheidenheit, sagen, daß das Quellenstudium schon in diesem ersten Theile, wo die Forschung mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, manche neue Ausbeute geliefert hat; daß dadurch manches System nach der Ansicht seines Urhebers bestimmter und vollständiger hat aufgestellt werden können; und vorzüglich auch die Einsicht in den Zusammenhang der Systeme, und wie ein Philosoph durch sein Denken auf einen andern gewirkt hat u. s. w., gewonnen habe. Aber ich gestehe auch zugleich offenherzig, daß ich von dieser Seite nicht Alles geleistet habe, und nicht habe leisten können, was ich zum Besten der Geschichte der Philosophie geleistet wünschte. Die strengste Kritik muß in diesem Falle dem einzelnen Forscher

gewisse Grenzen zugeföhren, in welchen er Nachsicht verdient.

Mit gutem Vorbedacht habe ich selten neuere Schriftsteller citirt, und noch seltner polemisirt. Das Erste fand ich um deswillen weniger nothwendig, weil ich das Meiste selbst aus Quellen geschöpft habe. In einem Anhange werde ich allezeit die vorzüglichsten Schriften anführen, welche über eine Materie erschienen sind. So sehr ich mich bestrebt habe, diesem Schriftenverzeichnisse die möglichste Vollständigkeit zu geben, so zweifle ich doch nicht, daß Literatoren noch viele Mängel darin finden werden. Das Letzte unterließ ich aus Abgeneigtheit, ob sich gleich mehr als eine Veranlassung dazu darbot, und glaubte genug gethan zu haben, wenn ich in der Darstellung sogleich das Unrichtige verbesserte, was ich bei Andern meiner Ansicht noch gefunden hatte. Nur an wenigen Stellen sind die Schriftsteller genannt, von welchen ich abzugehen Gründe hatte, theils um die Punkte auszuzeichnen, die noch nicht ganz auf das Reine sind, theils um zu zeigen, wie leicht hier sich ein Versehen und Irrthum einschleicht.

Die größte Sorgfalt auf die Citate der Stellen, welche die Belege zu den Thatsachen oder Behauptungen enthalten, schien mir desto nothwendiger zu seyn, da die Nachlässigkeit darin sehr lästige Folgen hat. Ich rechne dahin vorzüglich, daß nicht allein die Hauptstellen, sondern auch so citirt werden, daß man gleich wisse, worauf das Citat sich bezieht. Die Hauptstellen sind nicht allein citirt, sondern auch wörtlich angeführt. Dieß gewährt den Vortheil, daß man

die Beweisstellen sogleich mit der Geschichte vergleichen kann.

Von der Einteilung, welche eine Methodologie der Geschichte der Philosophie enthält, habe ich nichts weiter zu erinnern, als daß sie vielleicht am meisten einer nachsichtsvollen Beurtheilung bedarf. Sie ist in einer zu literarischen Arbeiten sehr ungünstigen Stimmung des Geistes geschrieben und zum Ueberarbeiten war die Zeit zu kurz.

Wenn ich so glücklich bin, durch das Urtheil des gelehrten Publicums aufgemuntert zu werden, so werden die folgenden Bände, sobald als es die Beschaffenheit einer solchen Arbeit erlaubt, erscheinen. Zu dem zweiten ist schon ein beträchtlicher Vorrath von Materialien gesammelt. Alle Erinnerungen sowohl über das Einzelne, als über den Plan des Ganzen werde ich gewissenhaft benutzen, um dieser Bearbeitung der Geschichte der Philosophie denjenigen Grad von Vollkommenheit zu geben, dessen sie nur immer fähig ist.

Jena, im April 1798.

Der Verfasser.

Vorrede des Herausgebers.

Da gegenwärtig von den meisten Beurtheilern in unsern gewöhnlichen Litteraturzeitungen wenig Aufmerksamkeit und Geduld für mühsame Untersuchungen zu erwarten ist, und die Leßtern bei Anzeige eines neu bearbeiteten Buchs das bequeme Princip verfolgen, auf die Recension der ersten Ausgabe desselben zu verweisen, selbst wenn die neue Form sich wesentlich von der ältern unterscheidet; so bin ich wohl genöthigt, um nicht falsch beurtheilt zu werden, es selbst auseinanderzusetzen, was mein Zweck und von welcher Art meine Arbeit an den gegenwärtigen Buche gewesen ist. Ich übernahm die Herausgabe desselben auf Bitten des Verlegers hauptsächlich darum, weil das Lennemannsche Werk die ausführlichste Darstellung der Geschichte der Philosophie ist, welche sich dem ausgebreiteten Kreise der Studirenden und Gelehrten dieses Fachs empfohlen hat, und mit der ersten Absicht, dasselbe auch zu dem gründlichsten und umfassendsten unter den ausführlichen Werken dieser Gattung zu erheben. Wie weit ich dieser Absicht nachgekommen, überlasse ich unpartheiischen und gründlichen Beurtheilern. Am mei-

ßen bedurfte der Nachhülfe dieser erste Band, welchen der sel. Verfasser, noch ungeübter in solchen Untersuchungen und entblößt von mancherlei Hülfsmitteln der Forschung, gearbeitet hat. Was ich an demselben gethan, besteht daher in Beurtheilung und Berichtigung, Ergänzung der Materialien und fortgesetzter wissenschaftlicher Forschung, welche, da in diesem Werke die Hinsicht auf den innern Zusammenhang in der Ausbildung der Philosophie, dessen Darstellung das Wesentlichste ihrer Geschichte ist, so wenig, wie in den meisten ihm folgenden Compendien und Handbüchern derselben, ungeachtet ihrer äußern Ordnung, festgehalten worden war, zugleich die Andeutungen über diesen Zusammenhang und das Fortschreiten der Philosophie enthalten. Den Text des Buchs habe ich, damit der Ruhm seines Werks dem Verfasser ungeschmälert bleibe, der Sache nach unverändert gelassen, und nur in formeller Hinsicht verbessert, d. h. Unbestimmtheiten und Fehler des Ausdrucks gehoben, offensbare Wiederholungen gestrichen, Uebersetzungen alter Stellen berichtigt und im Einzelnen manches (z. B. in der Einleitung) an einen bequemern Ort gestellt, Verbesserungen und Zusätze aber, welche die Sache betreffen, meist durch Klammern im Text und in den Anmerkungen bezeichnet, oder auch den Grund der Veränderungen angegeben.

Die meisten Berichtigungen, so wie die Ergänzung des Thatsächlichen, Beurtheilung der darüber aufgestellten Ansicht und meine eigenen, durch die rastlosen Fortschritte der Wissenschaft seit des verdienten Lennemanns erster Unternehmung bedingten, und auf

dieselben Rücksicht nehmenden Forschungen mußten also unter den Text gelegt werden, so daß dieselben zugleich eine fortlaufende Kritik des Werks enthalten. Um dieß jedoch nicht ins Kleine zu treiben, habe ich den Verfasser in den Stellen, wo die einseitige Beurtheilung des befangenen Kantianers, der Alles bis auf Kant für verfehlt erklärt, sich immer wiederholt, ungestört fortsprechen lassen, und nur da, wo sie sich zum Nachtheil der Gegenstände aufdrängt, dieses angezeigt, und überhaupt das Resultat weiter fortgeschrittener Forschung meist an passenden Abschnitten des Textes in längeren Anmerkungen niedergelegt. Endlich habe ich für Genauigkeit der Citate Sorge getragen und den Text der alten Originalstellen, besonders der Fragmente der ältern griechischen Philosophie, so weit sie als Zeugnisse hieher gehörten, vollständig ausdrucken lassen, um zugleich die Beweise des Gesagten überall an die Hand zu geben und dem Gelehrten das lästige Geschäft des Nachschlagens möglichst zu ersparen. Bei der Anführung der Schriften des Plato habe ich mich der Stephanischen Ausgabe bedient, und daher, wo der Verf. die Zweibrücker Ausgabe citirt hat, meist die Angabe nach der erstern beigelegt. Inconsequenzen, welche hlerin, so wie in der Schreibung der griechischen Namen hier und da eingetreten seyn mögen, waren bei einer solchen Bearbeitung schwer zu vermeiden und werden daher von billigen Beurtheilern leicht entschuldigt werden.

Durch jene Anmerkungen und Zusätze ist freilich, ungeachtet der kleinen Lettern, welche der Verleger beim Drucke des Buchs hat anwenden lassen, nicht nur die

Stärke dieses ersten Bandes bedeutend gewachsen; die Anmerkungen selbst haben an einigen Orten den Text verdrängt. Wenn dieß dem Äußeren des Buches nachtheilig geworden ist, so glaube ich doch in Uebereinstimmung mit den Einsichtigen sagen zu können, daß bei Untersuchungen dieser Art die Rücksicht auf wohlgefällige Form durchaus untergeordnet werden muß, ja zuweilen geopfert werden darf. Vielleicht finde ich jedoch noch einmal Zeit, meine in den Anmerkungen dieses Buches niedergelegten Forschungen, welche die angestrengte Arbeit eines erneuerten Quellenstudiums sind, in einem eignen Handbuche aufzustellen und auch diejenigen zu befriedigen, welche nicht gern in klein gedruckten Noten lesen.

Wenn diejenigen, welche sich dieser neuen Ausgabe bei ihren Studien bedienen werden, bemerken sollten, daß an den spätern Abtheilungen von meiner Seite ungleich mehr gethan worden ist, als an den frühern, so werden sie bedenken, daß die griechische Philosophie um so interessanter und verwickelter wird, je mehr sie fortschreitet, und daß damit auch die Vorarbeiten meiner Vorgänger, auf welche Rücksicht zu nehmen war, sich bedeutend vermehrt haben. Mit besonderer Sorgfalt sind daher die Abschnitte, welche von Heraklit, Empedokles, Anaxagoras und den Nachfolgenden handeln, bearbeitet worden; nicht minder die Lehre des Leucipp und Demokrit, obgleich ich bei diesem Abschnitt am wenigsten vorgearbeitet fand. Sehr bedaure ich es, daß zu der Zeit, als der Abschnitt über die Pythagoreer abgedruckt wurde, ich auf Ritters Geschichte der pythagoreischen Philosophie nicht mehr

Nachricht nehmen konnte. Ich verweise deshalb die Leser, welche von meinen Untersuchungen Kenntniß nehmen, auf die von mir abgefaßte beurtheilende Abhandlung, welche unterdessen in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (Jahrg 1828. St. 38 — 39. und 45 — 48) abgedruckt erschienen ist, und eine Uebersicht der Lehre der Pythagoreer enthält. Nach Abfassung derselben ist die Abhandlung von Brandis über die Zahlenlehre der Pythagoreer (in dem Rhein. Museum) erschienen, über welche ich mich an einem andern Orte erklären möchte. —

Endlich habe ich die Literatur im Anhang bis auf den Zeitpunkt des Abdrucks derselben so vollständig als möglich fortgeführt.

Möge man in den angeführten Bemühungen, welche die fortgesetzte Arbeit zweier Jahre gewesen sind, das Bestreben nach Wahrheit, Zusammenhang und Gründlichkeit nicht verkennen, und möge diese Arbeit selbst die fruchtbringende Grundlage weiterer Forschungen werden.

Leipzig, im September 1828.

Der Herausgeber.

I n h a l t.

Einführung. Theorie und Methodologie der Geschichte der Philosophie.

Erster Theil. Theorie. (Begriff, Inhalt, Umfang, Form und Zweck) der Geschichte der Philosophie. S. vii

Zweiter Theil. Methodologie derselben. — xlv

Anhang. Literatur der Geschichte der Philosophie. — lxii

Erster Theil. Philosophie der Griechen.

Vorrede. S. 1

Erstes Hauptstück. Erste Periode bis auf Sokrates — 27

**Erster Abschnitt. Betrachtungen über die erste Ent-
wicklung des philosophischen Geistes** — 29

Zweiter Abschnitt. Philosopheme der Ionier — 52

 Sieben Weise. — Thales — 54

 Pythagoras — 62

 Anaximander — 63

 Anaximenes — 71

**Dritter Abschnitt. Geschichte der Pythagoreischen
Philosophie** — 73

 Ueber die Quellen. Einleitung.

 Erstes Kapitel. Leben des P. und sein Bund — 84

 Zweites Kapitel. Philosopheme der Pythagoreer — 98

 Ueber die einzelnen Pythagoreer — 145

**Vierter Abschnitt. Darstellung der Eleatischen Phi-
losopheme** — 153

 Lebensumstände der Eleaten und Quellen — 159

 Xenophanes insbesondere — 163

Parmenides	S. 180
Zeliffus	— 198
Zeno	— 210
Vergleichung beider	— 225
Zenobios	— 228
Fünfter Abschnitt. Philosophie des Heraklit	— 219
Sechster Abschnitt. Philosophie des Empedokles	— 275
Siebenter Abschnitt. Atomistische Philosophie des	
Leucippus und Demokritus	— 318
Leucipp	— 321
Demokrit	— 336
Schüler	— 367
Achter Abschnitt. Philosophie des Anaxagoras	— 368
Permotimus	— 371
Neunter Abschnitt. Philosophie des Diogenes von:	
Apollonia und des Archelaus	— 427
Diogenes	— 427
Archelaus	— 446
Zehnter Abschnitt. Geschichte der Sophisten	— 452
Gorgias insbesondere	— 474
Prodikos	— 490
Protagoras	— 495
Diagoras von Melos	— 513
Kritias von Athen	— 515
Euthydem und Dionysiodor	— 519
Andere Sophisten	— 524
Elfter Abschnitt. Uebersicht dieses Zeitraums	— 525
Erster Anhang. Zeittafeln zu dieser Periode	— 537
Zweiter Anhang. Verzeichniß der Schriften, diese	
Periode betreffend	— 543

E i n l e i t u n g

in

die Geschichte der Philosophie.



Allgemeine Einleitung.

Daß auch historische Wissenschaften oder geschichtliche Darstellungen gewisser Begebenheiten einer Propädeutik, oder Zuführung auf Regeln bedürfen, ist eine Wahrheit, woran man in ältern Zeiten wenig oder gar nicht dachte, die aber in unsern Zeiten immer mehr zur allgemeinen Ueberzeugung geworden ist. Diese Bemerkung gilt von allen Zweigen der Geschichtskunde. Wenn die Thatfachen, welche den Inhalt einer Geschichte ausmachen, vollständig gesammelt sind, so müssen sie doch geordnet werden; sind sie aber noch nicht vorrätzig, so muß man sie aufsuchen. Beides kann nicht willkürlich geschehen, sondern nach bestimmten Regeln, wenn das Chaos von Materialien ein Ganzes werden soll, welches nicht bloß das Gedächtniß beschäftigen, sondern auch den Verstand befriedigen kann.

Das Bedürfniß einer Propädeutik für die Geschichte der Philosophie insbesondere muß jedem einleuchten, der mit aufmerksamen Blicken diesen Theil der Literatur zu umfassen vermag. Die ältern Schriften dieser Art sind fast alle Compilationen ohne Kritik, Geschmack und Auswahl, und haben nicht einmal das Verdienst der Vollständigkeit. Dieses historische Fach hatte nicht, wie andre, das Glück, daß ein Schriftsteller aufgetreten wäre, welcher mit philosophischem Geiste historische Kunst verbunden und seinen Nachfolgern als

Muster vorgeleuchtet hätte. Es blieb also immer bei Compilationen, die einer dem andern nachschrieb, und der einzige Weg, auf dem man noch Verdienst zu erwerben glaubte, war, den rohen Haufen eben so planlos wie vorher zu vermehren. Mit welchem Fleiße — nur Schade, daß er nicht besser geleitet wurde — seit dem ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung daran gesammelt worden ist, sieht man schon aus dem größern Bruderschen Werke. Schon ist die Masse fast ja groß, als daß ein Mann den Muth haben sollte, sie durchgängig zu sichten, zu ordnen, und ihr einen vollkommen organischen Gliederbau zu geben; und doch ist der Stoff bei weitem noch nicht vollständig gesammelt; die Quellen sind gebraucht, aber nicht erschöpft. Und wie konnte das anders gehen, da man so wenig nach einem überdachten Plan gearbeitet, so wenig überlegt hatte, was man zu suchen oder aufzunehmen habe, sondern aufs Gerathewohl ergriffen hatte, was sich vorfand? Eben so mangelhaft, wie das Sammeln, war die Bearbeitung der Materialien, ihre Anordnung und Verbindung. In der letzten Hälfte unsers Jahrhunderts hat man sich mit Ehren beieifert, diese Unvollkommenheiten zu entfernen, und diese Bemühungen sind nicht ganz fruchtlos gewesen. In dem Verhältnisse, daß die Erkenntniß des Mangelhaften zugenommen, ward auch das Bedürfniß und das Bestreben sichtbarer, die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie gewissen Regeln zu unterwerfen, und sie durch Entfernung des Willkührlichen der Vollkommenheit näher zu bringen. Denn alle ihre Unvollkommenheit rührt von Mangel an Regeln und Planlosigkeit her, und man mag nun das Unvollkommene zur Grundlage eines vollkommnern Gebäudes anwenden, oder das alte seinem Schicksal überlassen, und so gleich einen neuen Bau beginnen, so wird dazu immer ein auf Regeln gegründetes Verfahren nöthig seyn, wenn man nicht wieder in die alten Fehler verfallen will.

Wir finden einzelne Beiträge zu einer solchen Propädeutik hie und da in Schriften neuerer Gelehrten (s. S. 49.); allein so schätzbar sie auch an sich und in Beziehung auf den besondern Zweck sind, für welchen sie eigentlich bestimmt

waren, so berühren sie doch nur einzelne Punkte, und sind noch dazu zerstreut. Es ist daher wohl keine überflüssige Arbeit, mit Benutzung aller guten Vorarbeiten eine eigne Propädeutik dieses Zweigs der Geschichte zu entwerfen, die, wenn sie auch als erster Versuch noch sehr unvollkommen ist, doch wenigstens den Nutzen gewähren kann, daß sie die mannichfaltigen Gegenstände, die in ihr Platz finden müssen, vollständiger und zusammenhängender darstellt, und Andre aufmuntert, etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Ich werde in diesem Versuche zugleich die Grundsätze aufstellen, nach welchen ich die folgende Geschichte der Philosophie bearbeitet habe.

Eine Propädeutik überhaupt ist der Inbegriff derjenigen Begriffe und Regeln, welche eine Wissenschaft voraussetzt; sie giebt Anleitung zur Bearbeitung, zum Vortrag und zum eignen Studium derselben, sie bestimmt für alles dieses die zweckmäßigste Methode, und schließt dadurch alles willkürliche und ungeordnete Verfahren aus. Unter Propädeutik der Geschichte der Philosophie verstehen wir die zusammenhängende Darstellung der Regeln, welche sich auf die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie beziehen. Diese Regeln dürfen aber nicht willkürlich, sie müssen aus dem Begriffe, Umfange, aus Inhalt, Form und Zweck dieser Wissenschaft abgeleitet seyn. Eine solche Propädeutik bestehet also aus zwei Theilen, einer Theorie der Geschichte der Philosophie und einer Methodenlehre derselben. In dem ersten werden wir Begriff, Umfang, Inhalt, Form, Zweck und Nutzen der Geschichte der Philosophie zu bestimmen suchen, und dadurch die Grundsätze für den zweiten Theil entwickeln. Obgleich diese Gegenstände vielfältig untersucht worden sind, indem in neuern Zeiten fast keine Schrift erschienen ist, welche die ganze Geschichte oder einen Theil desselben befaßt, ohne etwas über diese Gegenstände zu sagen, ja auch schon mehrere nicht unbedeutende Denker besondere Abhandlungen über den Begriff der Geschichte der Philosophie geschrieben haben, so ist doch die Bestimmung dieser Begriffe noch immer sehr schwankend, und die Theorie unvollständig geblieben. Für den zweiten

Theil, welcher die Anwendung jener Begriffe zu einer Methodik für die Auffuchung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien enthält, ist, außer einigen kleinen Abhandlungen von Hülfsborn, wenig geleistet worden. Ein Anhang wird endlich die allgemeine Literatur der Geschichte der Philosophie enthalten.

Allgemeine Einleitung.

Erster Theil.

Theorie der Geschichte der Philosophie.

§. 1.

B e g r i f f.

Wenn wir den Umfang, den Inhalt und den eigenthümlichen Geist, wodurch sich die Geschichte der Philosophie von andern Arten der Geschichte auszeichnet, nach Grundsätzen, welche auf Einstimmung Ansprüche machen dürfen, bestimmen und einen zweckmäßigen Plan für dieselbe entwerfen wollen, so muß vor allen Dingen der Begriff derselben so bestimmt, als möglich, aufgestellt werden.

Geschichte der Philosophie ist ein zusammengesetzter Begriff, dessen Erklärung die Erörterung der beiden Hauptbegriffe Geschichte und Philosophie voraussetzt.

Mehrere, welche sich seit der Epoche der kritischen Philosophie mit der Bestimmung dieses Begriffs beschäftigt haben, begnügten sich mit der Entwicklung des Begriffs der Philosophie, in der Voraussetzung, daß damit auch zugleich der Begriff der Geschichte der Philosophie gegeben sey. Allein diese Untersuchung ist nur der schwierigste Theil dieser Arbeit, keinesweges das Ganze. Allerdings ist es wichtig, das Object der Geschichte bestimmt und vollständig zu erklären; aber man hätte darüber nicht diejenigen Bestimmungen vernachlässigen sollen, welche sich aus jenem Begriff für diese Art von Geschichte ergeben; man hätte nach Erörterung der einzelnen constituirenden

Begriffe zur vollständigen Entwicklung des zusammengesetzten Begriffs übergehen sollen.

Auch ist bei der Bestimmung des Begriffs ein wichtiger Unterschied nicht beachtet worden, daß nemlich für die Geschichte der Philosophie ein anderer Begriff (der Philosophie) nöthig ist, als für ein strenges wissenschaftliches System der Philosophie; daß der Begriff, der an der Spitze der Geschichte der Philosophie stehen soll, verschieden seyn müsse von demjenigen, der den wissenschaftlichen Bau derselben beschließt. Der letztere, der die Merkmale der Philosophie als Wissenschaft mit größter Präcision aufstellt, und die Philosophie von der Nichtphilosophie, die ächte von der unächten nach scharfen Grenzlinien absondert, beschränkt den Inhalt der Geschichte der Philosophie zu sehr, als daß er zum Leitfaden in derselben dienen könnte. Denn die Geschichte auch einer schon vollendeten Wissenschaft würde dennoch nicht nur die glücklichen Entdeckungen, durch welche sie an Inhalt oder Form gewann, sondern auch die fehlgeschlagenen Versuche und Irrthümer darzustellen haben, und überhaupt gar vieles aufnehmen müssen, was durch den strengen wissenschaftlichen Begriff aus dem Inbegriff der Wissenschaft ausgeschlossen wäre *).

*) Dem Verfasser sollte sagen, der Begriff der Philosophie, welcher der Geschichte der Philosophie zum Grunde liegt (nicht bloß an die Spitze derselben gestellt werden soll), kann nicht derjenige seyn, welchen ein einzelnes System der Philosophie, wenn auch bei weiter fortgeschrittener Bearbeitung dieser Wissenschaft, aufstellt. Denn das einzelne System bezeichnet einen Standpunkt in der Ausbildung der Philosophie, und die Geschichte der Philosophie soll die Entwicklung der Philosophie auf verschiedenen wesentlichen Standpunkten darstellen. Aber keinesweges kann der Begriff der Philosophie, welcher der Geschichte derselben zum Grunde gelegt wird, ein durchaus anderer seyn, als der, welcher von der Wissenschaft selbst aufgestellt wird; — denn der wahre Begriff einer Sache kann im Wesentlichen nur einer seyn. Wenn aber der Begriff der Philosophie, welchen die Geschichte derselben, wie der Verfasser sich ausdrückt, an die Spitze stellt, ein anderer seyn sollte, als der, welcher dem wissenschaftlichen Bau derselben beschließt, was gar nicht gleichbedeutend ist mit dem spätergebrauchten Ausdruck: streng wissenschaftlicher Begriff, oder dem früher gebrauchten

Die oben angeführte Methode, den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, hat Grotmann als der größten Consequenz befolgt, und eben dadurch am deutlichsten bewiesen, daß sie nicht die zweckmäßigste ist. Indem er von dem Begriffe der Philosophie als Wissenschaft ausgeht, und dadurch sowohl den Begriff der Geschichte der Philosophie, als Inhalt und Form derselben bestimmt, gelangt er zu dem Resultate, daß sie eine systematische Darstellung der notwendigen vorhandenen Systeme sey, aus welcher alles Zufällige, Veränderliche, selbst die Zeitfolge ausgeschlossen bleibe — Bestimmungen, nach welchen keine Geschichte der Philosophie mehr denkbar ist. Und wohlın würde endlich diese Methode führen, wenn sie mit der strengsten Consequenz verfolgt würde? Denn dann würde nicht von notwendigen Systemen, sondern nur von einem die Rede seyn können *).

„Begriff für ein strenges wissenschaftliches System der Philosophie“, so scheint die Voraussetzung zum Grunde zu liegen, als ob die Wahrheit nur am Schlosse einer solchen Geschichte läge, und alle vorhergehende Systeme nur Irrthümer und bloße Negationen der Wahrheit seyen. Allein der Begriff, welcher einem spätern Systeme der Philosophie eigenthümlich ist — bruch von einem Schlosse der Philosophie und ihrer Geschichte kann für uns eigentlich nicht die Rede seyn —, ist nicht darum unangemessen für die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, weil es der vollendete Begriff ist, sondern weil es der Begriff eines beschränkten Systems seyn und bleiben würde. Dagegen kann überhaupt die Voraussetzung des strengwissenschaftlichen Begriffs, oder, wie Kennemann es meint, desjenigen Begriffs, der die Philosophie in ihrer Vollendung als Wissenschaft bestimmt (denn dem strengwissenschaftlichen Begriff kann eigentlich nur der populäre richtig entgegengesetzt werden), die Geschichte dieser Wissenschaft an sich keinesweges beschränken; denn es liegt nicht in der Natur der Geschichte, ein Musterbild unmittelbar aufzustellen und im Einzelnen nachzuweisen, sondern zu zeigen, wie sich die Idee einer Wissenschaft in den einzelnen wissenschaftlichen Bestrebungen der Völker im Verlauf der Zeit entwickelt hat.

H. d. F.

*) Der Hauptfehler Grotmanns (in seiner Schrift über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Bitterb. 1797. 8.) besteht nicht darin, daß er bei Bestimmung dieses Begriffs von dem Begriffe der Philosophie ausgeht, sondern darin, daß er das Systematische oder die wissenschaftliche Form als das Wesentliche dieses Begriffs betrachtet, und daran den Schluß anknüpft, daß, wenn die Form der Philosophie systematisch sey, die Form der Geschichte der Philosophie darum ebenfalls notwendig systematisch

Wenn man auf der andern Seite von dem Begriffe der Geschichte ausgehen, und dabei den der Philosophie unerörtert lassen wollte, so würde noch weit mehr Verwirrung entstehen, der Willkühr bei Aufnahme und Ausschließung des geschichtlichen Stoffs vollkommener Raum gegeben werden und jedes planmäßige Verfahren nur zufällig seyn. Jeder Geschichtschreiber scheint sich ohnedieß auf einem Felde zu befinden, wo keine so strengen Gesetze in Ansehung der Behandlung des gegebenen Stoffs ihn binden, als in dem Gebiete einer eigentlichen Wissenschaft. Aber dessen ungeachtet darf sein Gang nicht regellos seyn; er soll nach Grundsätzen und Zwecken verfahren, welche die Prüfung jedes denkenden Kopfs aushalten. Und diese können nur durch einen vollständig, nicht einseitig bestimmten Begriff gegeben werden.

Um alles Einseitige und Willkührliche aus dem Begriff der Geschichte der Philosophie zu entfernen, muß zuerst der Begriff der Geschichte einer Wissenschaft, als der nächsten Gattung, unter welcher die Geschichte der Philosophie steht, überhaupt bestimmt werden; die Entwicklung jenes Begriffs muß die Merkmale darbieten, welche, durch den Begriff der Philosophie näher bestimmt, den vollständigen Begriff der Geschichte der Philosophie ausmachen. Denn das Eigenthümliche einer Art Geschichte kann nur in dem Gegenstande gegründet seyn, durch welchen sie von andern abgesondert wird. Dieses Eigenthümliche mit den Gattungsmerkmalen verbunden, erschöpft den vollständigen Begriff dieser Art. Um aber den Begriff der Geschichte einer Wissenschaft und sodann den der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, müssen wir von dem Begriff der Geschichte ausgehen.

seyn müsse. Das Wahre aber, was jene Begriffsbestimmung enthält, betrifft den Ursprung und nothwendigen Zusammenhang der philosophischen Ansichten, welchen aber die Geschichte, als Erzählung der Thatfachen, auf die ihr eigenthümliche Weise darzulegen hat.

Kam. des Herausg.

§. 2.

Geschichte überhaupt.

Geschichte im weitern Sinne ist die Erzählung des Geschehenen, oder dessen, was zu irgend einer Zeit wirklich geworden ist. In dieser Bedeutung umfaßt Geschichte jede Begebenheit, ohne Rücksicht auf Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, auf Verbindung, Zusammenhang und Ordnung. In dem engern Sinne ist aber Geschichte die Erzählung einer Reihe von Begebenheiten, welche ein Ganzes ausmachen. Damit sie aber ein Ganzes ausmachen, ist es nicht genug, daß sie als Begebenheiten einander begleitend oder nachfolgend eine Zeitreihe erfüllen, sie müssen auch durch Beziehung auf ein Object gleichartig seyn. Diese Beziehung kann von mannichfaltiger Art seyn. Die Begebenheiten beziehen sich nemlich auf ein Object entweder als Veränderungen, oder als Wirkungen, oder als Ursachen desselben, oder sie haben eine gemeinsame Richtung auf einen Zweck, z. B. die Geschichte eines Landes oder Volkes, die Lebensgeschichte eines Mannes, die Geschichte einer Wissenschaft. Wenn also diese gleichartigen Begebenheiten in ihrer Vollständigkeit zusammengefaßt und dargestellt werden, dann findet Geschichte in der engern Bedeutung statt. Sie hat alsdann einen begrenzten Bezirk, und eine bestimmte Vollständigkeit, sie stellt die Totalität eines innerhalb seiner Grenzen beschriebenen Ganzen vor Augen; und wegen dieser Einheit der Beziehung nennt man die Geschichte auch Wissenschaft.

Die Bedingung aller Begebenheiten ist die Zeit, und die Form aller Geschichte ist daher an die Zeitfolge gebunden. Denn durch die Geschichte will man wissen, nicht was ist, sondern was geschieht und geschehen ist, und wie es geschehen ist, also in der bestimmten Zeitfolge. Dabei unterscheidet sich die Geschichte in engerer Bedeutung von Annalen und Chroniken dadurch, daß letztere nur die Begebenheiten nach der Zeitfolge bezeichnen, jene sie in der Zeitfolge darstellen.

jene erzählen, was, diese, auch wie es geschehen ist. Die Geschichte muß daher die Reihe der Begebenheiten nicht nur vollständig, sondern auch nach ihrem wirklichen Zusammenhange in der Zeit darstellen. Alle Begebenheiten stehen als Ursachen und Folgen im Verhältniß zu einander, und machen nur dadurch eine Zeitreihe aus, daß ihr Verhältniß in der Zeit als vorhergehend, nachfolgend oder begleitend bestimmt ist. In ihrem Zusammenhange und ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander ist eine Art von Nothwendigkeit, welche desto sichtbarer in die Augen fällt, je vollständiger die ganze Reihe derselben dargelegt wird.

Dieses bestimmte Verhältniß der Begebenheiten ist die Grundlage aller Geschichte, die Bedingung der Treue und Wahrheit, ohne welche Geschichte nicht mehr Geschichte ist. Als Darstellung des Wirklichen muß sie sich an den Zusammenhang der Begebenheiten halten, und die bestimmte Zeitfolge beobachten; in dem Verhältnisse, als sie von diesem Grundgesetz abweicht, geht sie in das Gebiet der Dichtung, des Romans über. Je mehr sie aber in das Detail einget, die Begebenheiten nach ihrer Individualität zeichnet, ihre Beziehungen und Verbindungen, Ursachen und Folgen lebendig darstellt, auf desto mehr Wahrheit, Werth und Interesse macht sie Ansprüche.

§. 3.

Geschichte einer Wissenschaft.

Die Geschichte einer Wissenschaft muß nun zuerst alle wesentlichen und nothwendigen Merkmale der Geschichte überhaupt an sich tragen. Sie ist mithin ebenfalls Darstellung gewisser gleichartigen Begebenheiten nach ihrem Zusammenhange und in ihrer Zeitfolge. Die Begebenheiten machen ihren Inhalt, die Darstellung nach ihren Zeitverhältnissen und Beziehungen macht ihre Form aus. Beide müssen durch den Begriff der Wissenschaft näher bestimmt werden.

Wissenschaft ist ein System gleichartiger Erkenntnisse, welche nach Grundsätzen unter

einander verbunden sind. Jede Wissenschaft hat ihre Grenze, durch welche ihr Gebiet von andern abgesondert ist. Innerhalb dieser Grenze bildet die Vernunft ein vollständiges Ganze von Erkenntnissen, welches nach Grundsätzen vollständig geordnet ist, in welchem jede Erkenntniß ihre bestimmte Stelle hat, jede mit der andern verbunden, Glied dieses Ganzen ist. Diese systematische Anordnung, durch welche sich eine Wissenschaft von bloßen Aggregaten unterscheidet, ist der wesentliche Charakter jeder Wissenschaft, sowohl der empirischen, als der auf strengen Principien beruhenden. Die Vernunft ist in dieser Rücksicht die Quelle aller Wissenschaft; denn jede ist ein architektonisch aufgeführtes Gebäude, zu welchem die Vernunft die Idee entwirft, und nur, wenn diese Idee einer Wissenschaft, durch welche die Vernunft gleichsam den architektonischen Riß derselben entwirft, deutlich entwickelt ist, kann es der Vernunft gelingen, nicht allein den Inhalt zu erweitern, sondern auch dem Ganzen einen sichern wissenschaftlichen Gehalt zu geben. Im Gegentheil kann man nie einen Schritt vorwärts thun, ohne zu befürchten, wieder rückwärts gehen zu müssen, und vergebliche Arbeit unternommen zu haben.

Dieses Schicksal haben beinahe alle Wissenschaften, die Mathematik ausgenommen, mehr oder weniger gehabt. Denn gewöhnlich geschieht das, was das Erste seyn sollte, zuletzt, und meistens wird die Vernunft erst durch das öftere Mißlingen gereizt, alle vorhergehenden Bemühungen einer strengern Prüfung zu unterwerfen, bis es ihr gelingt, den richtigen Umriss architektonisch nach Grundsätzen zu entwerfen. Dieses kann aber erst dann geschehen, wenn Materialien einer Wissenschaft zusammengetragen sind. Indessen schwebte doch die Idee der Wissenschaft, wenn auch in dunkler Ferne, den Denkern vor, welche zuerst an einer Wissenschaft arbeiteten, und sie war das einzige, welches sie und ihre Nachfolger auf ihren oft so verwirrten und ver-
schlungenen Wegen leiten mußte.

Jede Geschichte einer Wissenschaft fängt von einem Zeitpunkte an, wo diese noch nicht vorhanden ist, wenn auch die Materialien dazu zerstreuet vorhanden sind, und die Idee derselben in dem menschlichen Geiste schlummert. Es ist auch noch keine Wissenschaft so vollendet, daß die Vernunft nichts mehr an ihr zu verbessern, nichts hinzu zu thun oder wegzunehmen fände, und es läßt sich daher von keiner Wissenschaft, wie von einem Gegenstande der Anschauung, sagen: Hier ist sie. Gleichwohl spricht man von Veränderungen einer Wissenschaft, als wenn sie ein Object wäre, an welchem, ungeachtet mehrerer wechselnder Bestimmungen, doch etwas Beharrliches ange- troffen würde. Diese Vorstellungsart läßt sich nur dadurch rechtfertigen, daß man die Wissenschaft selbst auf eine ihr zum Grunde liegende Idee beziehet, welche als nöthwendige Aeußerung der Vernunft allein bei allem Veränderlichen fortbauert, und allen noch so verschiedenen wissenschaftlichen Versuchen, so weit sie auch in dem Grade der Vollkommenheit von einander abstehen, eine gemeinschaftliche Beziehung und einen Berührungspunct giebt. Von der andern Seite kann man die Idee der vollendet entwickelten Wissenschaft auch als das Ziel betrachten, welches alle Denker, welche für eine Wissenschaft arbeiteten, bald deutlicher, bald dunkler vor Augen hatten, und dem sie sich in mannichfaltigen Abstufungen der Vollkommenheit zu nähern suchten. Alle Begebenheiten, welche in den Inbegriff einer Geschichte der Wissenschaft gehören, erscheinen nun nicht sowohl als Veränderungen der Wissenschaft, als vielmehr als Bestrebungen und Thätigkeiten der Vernunft für die Wissenschaft. Nach diesen vorläufigen Bemerkungen läßt sich nun der Begriff einer Geschichte der Wissenschaft leichter bestimmen.

Geschichte einer Wissenschaft ist die Darstellung der auf eine Wissenschaft gerichteten Bestrebungen und der dadurch bewirkten allmähigen Bildung derselben. Sie muß zeigen, wie eine Wissenschaft nach und nach das geworden ist,

was sie in einem bestimmten Zeitpunkte war und ist, wie ihr Umfang erweitert, ihr Inhalt vermehrt worden ist, wie man die einzelnen Erkenntnisse mit einander verband, und auf Gründe zurückführte, nach welchen Principien man dabei verfuhr, wie die Idee der Wissenschaft gebildet und entwickelt wurde, und wie die Begrenzung, Verknüpfung und Begründung des ganzen Systems dadurch immer weiter fortschritt.

§. 4.

Inhalt, Form und Aufgabe derselben überhaupt.

Der Inhalt dieser Geschichte ist, wie der jeder andern Geschichte, etwas Geschehnes, und zwar Begebenheiten, die in dem Innern des Menschen vorgehen, und an den Geisteswerken, die ihre Resultate sind, dem forschenden Blicke sichtbar werden; das Denken der Männer, welche ihre Geisteskräfte und Talente einer Wissenschaft widmeten, und ihr bald einen größern Umfang und Reichthum, bald mehr wissenschaftliche Vollkommenheit zu geben suchten, bald die vorhandene in die Wissenschaft aufgenommene Masse von Erkenntnissen oder die Principien genauer prüften und durch alles dieß einen sichern methodischen und systematischen Gang einleiteten. Der Inhalt einer solchen Geschichte muß mit einem Worte alles umfassen, was sich auf Materie und Form einer Wissenschaft beziehet. Nicht bloß völlig entwickelte Systeme verdienen darin eine Stelle, sondern selbst einzelne aufgestellte oder berichtigte Begriffe, Sätze, Grundsätze, Winke, ja auch Meinungen, in so fern sie von großem Einfluß auf das Schicksal einer Wissenschaft waren.

Die Form der Geschichte einer Wissenschaft bestehet in der Art und Weise, wie die Begebenheiten, welche ihren Inhalt ausmachen, dargestellt werden. Das erste Gesetz der Geschichte ist: sie soll nur das wirklich Geschehene darstellen. Da die Facta einer Geschichte der Wissenschaft vornehmlich in den Thätigkeiten der Denkkraft in Beziehung auf dieselbe, mithin in Begriffen, Sätzen

und Grundsätzen und deren Verbindung zu einem Ganzen bestehen, so kommt es vorzüglich darauf an, diese, so bestimmt als möglich, in dem Sinne und nach dem Gesichtspuncte ihrer Urheber zu fassen und darzustellen, ihre Verhältnisse und Verbindungen genau zu bezeichnen, kurz alles so darzustellen, wie es gedacht worden ist. Hierauf beruht die Wahrheit, Bestimmtheit und Deutlichkeit der Geschichte.

Als Geschichte muß sie aber das Wirkliche in seinem Zusammenhange nach der Zeitfolge darstellen (§. 8.), und gerade der Hauptzweck dieser Art von Geschichte, die Darstellung der Entwicklung und Bildung der Wissenschaft, ist nur unter der Bedingung möglich, daß sie chronologisch verfährt. Wenn die Cultur der Wissenschaften eine gewisse Höhe erreicht hat, so kann allerdings auch die Vernunft den möglichen Gang der Wissenschaft vorzeichnen, die Schritte berechnen, welche sie vorwärts oder rückwärts thun konnte; allein dieß ist so wenig Geschichte, als wenn sie über die künftige Fortbildung speculiren, und die Principien und Deductionen, die noch zu versuchen übrig sind, aus Gründen herleiten wollte. Die Beobachtung der Zeitfolge in Darstellung der Begebenheiten ist also das zweite Gesetz der Geschichte, welches durch keine Rücksicht aufgehoben werden kann.

Das dritte Gesetz betrifft die Verbindung der Begebenheiten. Diese müssen nicht bloß nach ihrer Folge, sondern auch nach ihrem Zusammenhange dargestellt werden; es muß durch die Geschichte klar werden, wie eine Begebenheit die andere veranlaßte, bestimmte und bewirkte. Hierin beruht der pragmatische Geist der Geschichte. Da hier aber die Entwicklung einer Wissenschaft das Object der Geschichte ist, welche nur durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes zu Stande kommen kann, und da dieser durch äußere Begebenheiten bald gehemmt, bald unterstützt, durch das, was von andern Denkern bisher geleistet worden, bald irre geleitet, bald weiter geführt wurde: so giebt es hier einen dreifachen Zusammenhang.

Die Begebenheiten stehen nemlich erstens unter einander im Zusammenhange. Die eine ist bald Grund, bald Folge der andern. Wie fruchtbar an Folgen war nicht oft ein Grundsatz, ein Begriff, eine neue Ansicht? Und welchen Einfluß hatten nicht oft die Begriffe, Urtheile und Methoden älterer Zeiten auf die folgende Bearbeitung einer Wissenschaft? Nicht selten beschäftigte ein Irrthum, der sich eingeschlichen hatte, die Denker mehrerer Jahrhunderte, bis er entdeckt und geprüft wurde; aber eben so oft fanden auch die Forscher in dem, was in ältern Zeiten vorgearbeitet worden war, Stoff und Anlaß zu neuen Untersuchungen, wodurch sie die Wissenschaften erweiterten. Die Begebenheiten bilden in dieser Rücksicht eine ununterbrochene Kette, und je vollkommener die Verbindung der einzelnen Glieder vor Augen gelegt wird, desto vollkommener ist die Darstellung der Geschichte. Zwar ist diese Verbindung nicht immer klar, oft nur dunkel und verborgen, und nicht selten scheint man auf Lücken zu stoßen, welche keinen Uebergang von dem Vorhergehenden zu dem Folgenden gestatten; aber immer bleibt es doch ein Hauptpunct für den Geschichtsforscher, jenem Zusammenhange nachzuspüren, und nicht selten findet er durch unermüdete Aufmerksamkeit auf diesen Gesichtspunct seine Mühe mit unerwarteten Resultaten belohnt *).

Die Begebenheiten stehen zweitens im Zusammenhange mit dem menschlichen Geiste. Jede Wissenschaft ist ein Product der Denkkraft. Die letzten Gründe und Bedingungen alles dessen, was je von Denkern in wissenschaftlicher Rücksicht geleistet worden, sind nur in dem Denkvermögen aufzusuchen. Die Vernunft mag durch sich selbst oder von außen zur Thätigkeit gereizt werden, so handelt sie doch immer nach ihren eignen Gesetzen, und gibt dem

*) Nur hätte man sich dabei vor dem gesuchten und gehnßelten Zusammenhange. In den neuesten Zeiten hat man darin gar oft gefehlt, und mancher philosophischen Ansicht Ueber einen historischen Zusammenhang aufgedrungen, als sie aus sich selbst zu erklären gesucht.
K. d. G.

Denken die Richtung; doch allezeit dem Grad der Cultur gemäß, welchen sie bereits errungen hat. Das Gedachte steht daher mit ihr in Wechselwirkung, es ist Product der Vernunft, und wirkt wieder auf sie zurück, die Denkkraft hat sich an ihm gebildet, und sie wird zu neuen Thätigkeiten bestimmt. Die Auffuchung und Darstellung dieses Zusammenhangs ist ein Haupterforderniß einer Geschichte der Wissenschaft, welche in dieser Rücksicht immer auch eine partielle Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Cultur ist. Sie kann die Fortschritte und die Ausbildung einer Wissenschaft nicht befriedigend darstellen, noch weniger vollständige Kenntniss von den Begebenheiten und ihren Ursachen geben, wenn sie nicht dieses alles in Beziehung auf den menschlichen Geist, und auf sein durch innere Gesetze und äußere Umstände modificirtes Wirken betrachtet.

Da die Cultur des menschlichen Geistes von solcher Wichtigkeit und durch die Objecte der Thätigkeit, durch Zustände, Verhältnisse und Beschäftigungen des häuslichen sowohl, als des bürgerlichen Lebens bestimmt wird, so kommen die Facta einer Geschichte der Wissenschaft endlich drittens auch in Beziehung mit allen diesen äußern Gegenständen, und die Geschichte muß auch auf diesen Zusammenhang der Begebenheiten achten. Wir rechnen hierher 1) Schicksale, Talente, Cultur und Charakter der Denker, welche sich mit einer Wissenschaft beschäftigt haben; 2) den politischen, moralischen, religiösen und literarischen Zustand der Nationen, unter denen sie lebten; 3) den Einfluß der Zeitbegebenheiten; 4) den Einfluß anderer Wissenschaften, ihrer Cultur und Bearbeitung.

Die eigentliche Aufgabe einer solchen Geschichte ist aber, die Bildung der Wissenschaft darzustellen. (Vgl. S. 4.) Die drei zuerst aufgestellten Gesetze erfüllen diese Forderung noch nicht, ob sie gleich als nothwendige Bedingungen den Weg dazu bahnen. Die Darstellung des Geschehenen in seinem Zusammenhange ist die Basis, an welcher die Fortschritte in der Bildung der Wissenschaft deutlich gezeichnet werden können. Zu diesem Behufe ist es noth-

wendig, die Beziehung, auf welche das Ganze abzielt, herauszuheben, und dadurch dem Mannichfaltigen Einheit zu geben. Diese Einheit ist die beständige Rücksicht auf die Idee der Wissenschaft. Wenn diese nicht immer im lebhaften Bewußtseyn erhalten wird, jedes einzelne Factum nicht auf dieses Ziel aller Bestrebungen hinweist, so verliert sich der Geist in dem Detail des Einzelnen, eine Begebenheit verdrängt die andere, und das Ganze schwindet, wie Gemälde einer Laternenlaterne, vor den Augen vorüber. Es ist nicht genug, daß der Geschichtschreiber zuweilen darauf zurückführe, indem er den Zustand und Gewinn der Wissenschaft angibt; die ganze Geschichte muß vielmehr so abgefaßt seyn, daß die Fortbildung der Wissenschaft als das letzte Resultat sich allenthalben von selbst eintrage. Zweckmäßigkeit der Geschichte.

Nach diesem Gesichtspunct muß die Anlage des Ganzen, die Anordnung der Haupttheile, die Bestimmung der Epochen und Ruhepunkte und die Behandlung des mannichfaltigen Inhalts der Geschichte eingerichtet seyn. Hiernach muß auch beurtheilt werden, wie viel von den, außerhalb der Grenzen der Geschichte liegenden, aber doch auf sie Bezug habenden Thatfachen in das Ganze aufzunehmen, und wie es damit zu verbinden sey, ohne die Aufmerksamkeit zu zerstreuen, und den Hauptindruck zu schwächen.

Diese Gesetze sind auf die Geschichte jeder Wissenschaft, sie mag empirisch oder rein seyn, anwendbar. Indessen macht der Unterschied der Wissenschaften auch eine verschiedene Behandlungsart in der Geschichte nothwendig, welche durch das Eigenthümliche des Inhalts und der Form bestimmt werden muß. Um den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, haben wir daher zunächst einen Begriff der Philosophie aufzustellen, wie er zu unserm Zwecke paßt.

§. 5.

Begriff der Philosophie.

Das Bedürfniß und die Anlage zum Philosophiren ist dem Menschen in seiner Vernunft gegeben. Die

II Allgemeine Einleitung.

Vernunft äußert sich schon auf niedriger Stufe als das Vermögen, das Mannichfaltige der Vorstellungen zur Einheit zu verbinden, nach Gründen und Zwecken zu forschen und zu handeln. Jeder nicht ganz rohe Mensch strebt vermöge seiner Vernunft seine Vorstellungen in ein Ganzes zu vereinigen, und seine Bestrebungen unter einen Zweck zu ordnen. Er sucht also für die Summe seiner Kenntnisse, seiner subjectiven Zwecke, höhere Gründe und Zwecke. Der Denker in der eigentlichen Bedeutung des Wortes geht aus diesem beschränkten Kreise eines subjectiven Denkens, Wollens, Begehrens heraus, umfaßt die ganze Sphäre der menschlichen Erkenntnisse und Bestrebungen, und forscht nach den letzten Gründen und Gesetzen derselben. Dieses besonnene Denken zum Behuf einer Wissenschaft heißt Philosophie; es ist die Aeußerung einer höhern Cultur der Vernunft, die man die wissenschaftliche nennt.

Alle Gegenstände des Philosophirens aber betreffen entweder das, was ist, oder das, was seyn soll. Der Inbegriff der ersteren ist die Natur. Das Sollen drückt eine absolute Forderung an den Willen vernünftiger Wesen aus, welche sich auf Freiheit gründet. Natur und Freiheit sind es also, deren letzte Gründe und Gesetze den Gegenstand der Philosophie ausmachen. Die Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit und ihres Verhältnisses zu einander ist die Idee, welche von der Vernunft unzertrennlich ist, und daher jedem Denkerorschweben muß. Diese Idee umfaßt die menschliche Erkenntniß in ihrem größten Umfange und nach ihrer Vollkommenheit; sie begründet und begrenzt den ganzen Kreis menschlicher Erkenntnisse, und enthält die Principien aller Wissenschaften, deren Stelle und Verhältniß in dem Systeme des Ganzen bestimmt ist.

Wir bedürfen hier keines streng wissenschaftlichen Begriffs der Philosophie *). Es ist genug, wenn er uns den

*) Vergleiche, was wir oben zu §. I. bemerkt haben. Uebrigens hält sich der hier von Kennemann aufgestellte Begriff der Philo-

Anfangs- und Endpunkt des Strebens der philosophirenden Vernunft angibt, das Feld, auf welchem sie thätig ist, und das Ziel, welches erreicht werden soll, bestimmt. Dieses liefert der obige Begriff. Durch das Object ist der Inhalt, und durch das Merkmal „Wissenschaft“ die Form der Philosophie so angegeben, daß zwar das Gebiet der Philosophie von andern unterschieden, aber doch noch hinlänglich Raum zu schärferen Bestimmungen gelassen ist, die nur das Werk vieler tiefsinniger Untersuchungen sind, mit denen die philosophirende Vernunft nicht anfangen konnte. Würden diese Bestimmungen in die Definition des Begriffs der Geschichte der Philosophie aufgenommen werden, so würde dieselbe alles abschneiden, was nicht die strengste Kritik aushält, und nur das, was in den Arbeiten der Denker vieler Jahrhunderte sich als ächtes Gold bewährt hat, also nicht die Vorarbeiten, sondern nur Resultate in sich fassen. Dadurch wäre aber der größte Theil ihres Stoffs von dieser Geschichte ausgeschlossen, oder vielmehr sie selbst vernichtet. Natur und Freiheit bezeichnen das ganze Feld des theoretischen und practischen Wissens, ohne dasselbe näher zu beschränken, oder die einzelnen Theile nach systematischem Gliederbau zu bestimmen; denn dieses ist selbst erst Gegenstand des Philosophirens. Wissenschaft drückt die Forderung und Bestrebung der Vernunft aus, allen diesen Erkenntnissen systematische Einheit zu geben; die Bedingungen, unter denen dies allein möglich ist, dürfen aber nicht mit angegeben werden, weil dieses selbst ein Problem der Philosophie ist. Nur das Eigenthümliche der Vernunft, das Streben nach dem Absoluten, welches nichts weiter voraussetzt, konnte in dem Begriffe nicht übergangen werden; daher sagten wir: die Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen.

Spalte von den Spuren einer eigenthümlichen Ansicht in derselben ziemlich frei, was aber den Verfasser vor Einmischung derselben in der wirklichen Abhandlung der Geschichte der Philosophie nicht verwahrt hat. K. d. P.

jene erzählen, was, diese, auch wie es geschehen ist. Die Geschichte muß daher die Reihe der Begebenheiten nicht nur vollständig, sondern auch nach ihrem wirklichen Zusammenhange in der Zeit darstellen. Alle Begebenheiten stehen als Ursachen und Folgen im Verhältniß zu einander, und machen nur dadurch eine Zeitreihe aus, daß ihr Verhältniß in der Zeit als vorhergehend, nachfolgend oder begleitend bestimmt ist. In ihrem Zusammenhange und ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander ist eine Art von Nothwendigkeit, welche desto sichtbarer in die Augen fällt, je vollständiger die ganze Reihe derselben dargelegt wird.

Dieses bestimmte Verhältniß der Begebenheiten ist die Grundlage aller Geschichte, die Bedingung der Treue und Wahrheit, ohne welche Geschichte nicht mehr Geschichte ist. Als Darstellung des Wirklichen muß sie sich an den Zusammenhang der Begebenheiten halten, und die bestimmte Zeitfolge beobachten; in dem Verhältnisse, als sie von diesem Grundgesetz abweicht, geht sie in das Gebiet der Dichtung, des Romans über. Je mehr sie aber in das Detail einget, die Begebenheiten nach ihrer Individualität zeichnet, ihre Beziehungen und Verbindungen, Ursachen und Folgen lebendig darstellt, auf desto mehr Wahrheit, Werth und Interesse macht sie Ansprüche.

§. 3.

Geschichte einer Wissenschaft.

Die Geschichte einer Wissenschaft muß nun zuerst alle wesentlichen und nothwendigen Merkmale der Geschichte überhaupt an sich tragen. Sie ist mithin ebenfalls Darstellung gewisser gleichartigen Begebenheiten nach ihrem Zusammenhange und in ihrer Zeitfolge. Die Begebenheiten machen ihren Inhalt, die Darstellung nach ihren Zeitverhältnissen und Beziehungen macht ihre Form aus. Beide müssen durch den Begriff der Wissenschaft näher bestimmt werden.

Wissenschaft ist ein System gleichartiger Erkenntnisse, welche nach Grundsätzen unter

einander verbunden sind. Jede Wissenschaft hat ihre Grenze, durch welche ihr Gebiet von andern abgefordert ist. Innerhalb dieser Grenze bildet die Vernunft ein vollständiges Ganze von Erkenntnissen, welches nach Grundsätzen vollständig geordnet ist, in welchem jede Erkenntniß ihre bestimmte Stelle hat, jede mit der andern verbunden, Gleich dieses Ganzen ist. Diese systematische Anordnung, durch welche sich eine Wissenschaft von bloßen Aggregaten unterscheidet, ist der wesentliche Charakter jeder Wissenschaft, sowohl der empirischen, als der auf strengen Principien beruhenden. Die Vernunft ist in dieser Rücksicht die Quelle aller Wissenschaft; denn jede ist ein architektonisch aufgeführtes Gebäude, zu welchem die Vernunft die Idee entwirft, und nur, wenn diese Idee einer Wissenschaft, durch welche die Vernunft gleichsam den architektonischen Riß derselben entwirft, deutlich entwickelt ist, kann es der Vernunft gelingen, nicht allein den Inhalt zu erweitern, sondern auch dem Ganzen einen sichern wissenschaftlichen Gehalt zu geben. Im Gegentheil kann man nie einen Schritt vorwärts thun, ohne zu befürchten, wieder rückwärts gehen zu müssen, und vergebliche Arbeit unternommen zu haben.

Dieses Schicksal haben beinahe alle Wissenschaften, die Mathematik ausgenommen, mehr oder weniger gehabt. Denn gewöhnlich geschieht das, was das Erste seyn sollte, zuletzt, und meistens wird die Vernunft erst durch das öftere Mißlingen gereizt, alle vorübergehenden Bemühungen einer strengern Prüfung zu unterwerfen, bis es ihr gelingt, den richtigen Umriss architektonisch nach Grundsätzen zu entwerfen. Dieses kann aber erst dann geschehen, wenn Materialien einer Wissenschaft zusammengetragen sind. Indessen schwebte doch die Idee der Wissenschaft, wenn auch in dunkler Ferne, den Denkern vor, welche zuerst an einer Wissenschaft arbeiteten, und sie war das einzige, welches sie und ihre Nachfolger auf ihren oft so verwirrten und verästelten Wegen leiten mußte.

Jede Geschichte einer Wissenschaft fängt von einem Zeitpunkte an, wo diese noch nicht vorhanden ist, wenn auch die Materialien dazu zerstreuet vorhanden sind, und die Idee derselben in dem menschlichen Geiste schlummert. Es ist auch noch keine Wissenschaft so vollendet, daß die Vernunft nichts mehr an ihr zu verbessern, nichts hinzu zu thun oder wegzunehmen fände, und es läßt sich daher von keiner Wissenschaft, wie von einem Gegenstande der Anschauung, sagen: Hier ist sie. Gleichwohl spricht man von Veränderungen einer Wissenschaft, als wenn sie ein Object wäre, an welchem, ungeachtet mehrerer wechselnder Bestimmungen, doch etwas Beharrliches ange- troffen würde. Diese Vorstellungsart läßt sich nur dadurch rechtfertigen, daß man die Wissenschaft selbst auf eine ihr zum Grunde liegende Idee beziehet, welche als notwendige Äußerung der Vernunft allein bei allem Veränderlichen fortbauert, und allen noch so verschiedenen wissenschaftlichen Versuchen, so weit sie auch in dem Grade der Vollkommenheit von einander absteigen, eine gemeinschaftliche Beziehung und einen Berührungspunct giebt. Von der andern Seite kann man die Idee der vollendet entwickelten Wissenschaft auch als das Ziel betrachten, welches alle Denker, welche für eine Wissenschaft arbeiteten, bald deutlicher, bald dunkler vor Augen hatten, und dem sie sich in mannichfaltigen Abstufungen der Vollkommenheit zu nähern suchten. Alle Begebenheiten, welche in den Inbegriff einer Geschichte der Wissenschaft gehören, erscheinen nun nicht sowohl als Veränderungen der Wissenschaft, als vielmehr als Bestrebungen und Thätigkeiten der Vernunft für die Wissenschaft. Nach diesen vorläufigen Bemerkungen läßt sich nun der Begriff einer Geschichte der Wissenschaft leichter bestimmen.

Geschichte einer Wissenschaft ist die Darstellung der auf eine Wissenschaft gerichteten Bestrebungen und der dadurch bewirkten allmählichen Bildung derselben. Sie muß zeigen, wie eine Wissenschaft nach und nach das geworden ist,

was sie in einem bestimmten Zeitpunkte war und ist, wie ihr Umfang erweitert, ihr Inhalt vermehrt worden ist, wie man die einzelnen Erkenntnisse mit einander verband, und auf Gründe zurückführte, nach welchen Principien man dabei verfuhr, wie die Idee der Wissenschaft gebildet und entwickelt wurde, und wie die Begrenzung, Verknüpfung und Begründung des ganzen Systems dadurch immer weiter fortschritt.

§. 4.

Inhalt, Form und Aufgabe derselben überhaupt.

Der Inhalt dieser Geschichte ist, wie der jeder andern Geschichte, etwas Geschehenes, und zwar Begebenheiten, die in dem Innern des Menschen vorgehen, und an den Geisteswerken, die ihre Resultate sind, dem forschenden Blicke sichtbar werden; das Denken der Männer, welche ihre Geisteskräfte und Talente einer Wissenschaft widmeten, und ihr bald einen größern Umfang und Reichthum, bald mehr wissenschaftliche Vollkommenheit zu geben suchten, bald die vorhandene in die Wissenschaft aufgenommene Masse von Erkenntnissen oder die Principien genauer prüften und durch alles dieß einen sichern methodischen und systematischen Gang einleiteten. Der Inhalt einer solchen Geschichte muß mit einem Worte alles umfassen, was sich auf Materie und Form einer Wissenschaft beziehet. Nicht bloß völlig entwickelte Systeme verdienen darin eine Stelle, sondern selbst einzelne aufgestellte oder berichtigte Begriffe, Sätze, Grundsätze, Winke, ja auch Meinungen, in so fern sie von großem Einfluß auf das Schicksal einer Wissenschaft waren.

Die Form der Geschichte einer Wissenschaft bestehet in der Art und Weise, wie die Begebenheiten, welche ihren Inhalt ausmachen, dargestellt werden. Das erste Gesetz der Geschichte ist: sie soll nur das wirklich Geschehene darstellen. Da die Facta einer Geschichte der Wissenschaft vornehmlich in den Thätigkeiten der Denkkraft in Beziehung auf dieselbe, mithin in Begriffen, Sätzen

und Grundsätzen und deren Verbindung zu einem Ganzen bestehen, so kommt es vorzüglich darauf an, diese, so bestimmt als möglich, in dem Sinne und nach dem Gesichtspuncte ihrer Urheber zu fassen und darzustellen, ihre Verhältnisse und Verbindungen genau zu bezeichnen, kurz alles so darzustellen, wie es gedacht worden ist. Hieraus beruht die Wahrheit, Bestimmtheit und Deutlichkeit der Geschichte.

Als Geschichte muß sie aber das Wirkliche in seinem Zusammenhange nach der Zeitfolge darstellen (S. 8.), und gerade der Hauptzweck dieser Art von Geschichte, die Darstellung der Entwicklung und Bildung der Wissenschaft, ist nur unter der Bedingung möglich, daß sie chronologisch verfährt. Wenn die Cultur der Wissenschaften eine gewisse Höhe erreicht hat, so kann allerdings auch die Vernunft den möglichen Gang der Wissenschaft vorzeichnen, die Schritte berechnen, welche sie vorwärts oder rückwärts thun konnte; allein dieß ist so wenig Geschichte, als wenn sie über die künftige Fortbildung speculiren, und die Principien und Deductionen, die noch zu versuchen übrig sind, aus Gründen herleiten wollte. Die Beobachtung der Zeitfolge in Darstellung der Begebenheiten ist also das zweite Gesetz der Geschichte, welches durch keine Rücksicht aufgehoben werden kann.

Das dritte Gesetz betrifft die Verbindung der Begebenheiten. Diese müssen nicht bloß nach ihrer Folge, sondern auch nach ihrem Zusammenhange dargestellt werden; es muß durch die Geschichte klar werden, wie eine Begebenheit die andere veranlaßte, bestimmte und bewirkte. Hierin beruht der pragmatische Geist der Geschichte. Da hier aber die Entwicklung einer Wissenschaft das Object der Geschichte ist, welche nur durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes zu Stande kommen kann, und da dieser durch äußere Begebenheiten bald gehemmt, bald unterstützt, durch das, was von andern Denkern bisher geleistet worden, bald irre geleitet, bald weiter geführt wurde: so giebt es hier einen dreifachen Zusammenhang.

Die Begebenheiten stehen nemlich erstens unter einander im Zusammenhange. Die eine ist bald Grund, bald Folge der andern. Wie fruchtbar an Folgen war nicht oft ein Grundsatz, ein Begriff, eine neue Ansicht? Und welchen Einfluß hatten nicht oft die Begriffe, Urtheile und Methoden älterer Zeiten auf die folgende Bearbeitung einer Wissenschaft? Nicht selten beschäftigte ein Irrthum, der sich eingeschlichen hatte, die Denker mehrerer Jahrhunderte, bis er entdeckt und geprüft wurde; aber eben so oft fanden auch die Forscher in dem, was in ältern Zeiten vorgearbeitet worden war, Stoff und Anlaß zu neuen Untersuchungen, wodurch sie die Wissenschaften erweiterten. Die Begebenheiten bilden in dieser Rücksicht eine ununterbrochene Kette, und je vollkommener die Verbindung der einzelnen Glieder vor Augen gelegt wird, desto vollkommener ist die Darstellung der Geschichte. Zwar ist diese Verbindung nicht immer klar, oft nur dunkel und verborgen, und nicht selten scheint man auf Lücken zu stoßen, welche keinen Uebergang von dem Vorhergehenden zu dem Folgenden gestatten; aber immer bleibt es doch ein Hauptpunct für den Geschichtsforscher, jenem Zusammenhange nachzuspüren, und nicht selten findet er durch unermüdete Aufmerksamkeit auf diesen Gesichtspunct seine Mühe mit unerwarteten Resultaten belohnt *).

Die Begebenheiten stehen zweitens im Zusammenhange mit dem menschlichen Geiste. Jede Wissenschaft ist ein Product der Denkkraft. Die letzten Gründe und Bedingungen alles dessen, was je von Denkern in wissenschaftlicher Rücksicht geleistet worden, sind nur in dem Denkvermögen aufzusuchen. Die Vernunft mag durch sich selbst oder von außen zur Thätigkeit gereizt werden, so handelt sie doch immer nach ihren eignen Gesetzen, und gibt dem

*) Nur hätte man sich dabei vor dem gesuchten und gekünstelten Zusammenhange. In den neuesten Zeiten hat man darin gar oft gefehlt, und mancher philosophischen Ansicht Ueber einen historischen Zusammenhang aufgebracht, als sie aus sich selbst zu erklären gesucht.
A. d. P.

Denken die Richtung; doch allezeit dem Grad der Cultur gemäß, welchen sie bereits errungen hat. Das Gedachte steht daher mit ihr in Wechselwirkung, es ist Product der Vernunft, und wirkt wieder auf sie zurück, die Denkkraft hat sich an ihm gebildet, und sie wird zu neuen Thätigkeiten bestimmt. Die Auffuchung und Darstellung dieses Zusammenhangs ist ein Haupterforderniß einer Geschichte der Wissenschaft, welche in dieser Rücksicht immer auch eine partielle Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Cultur ist. Sie kann die Fortschritte und die Ausbildung einer Wissenschaft nicht befriedigend darstellen, noch weniger vollständige Rechenschaft von den Begebenheiten und ihren Ursachen geben, wenn sie nicht dieses alles in Beziehung auf den menschlichen Geist, und auf sein durch innere Gesehe und äußere Umstände modificirtes Wirken betrachtet.

Da die Cultur des menschlichen Geistes von solcher Wichtigkeit und durch die Objecte der Thätigkeit, durch Zustände, Verhältnisse und Beschäftigungen des häuslichen sowohl, als des bürgerlichen Lebens bestimmt wird, so kommen die Facta einer Geschichte der Wissenschaft endlich dreitens auch in Beziehung mit allen diesen äußern Gegenständen, und die Geschichte muß auch auf diesen Zusammenhang der Begebenheiten achten. Wir rechnen hierher 1) Schicksale, Talente, Cultur und Charakter der Denker, welche sich mit einer Wissenschaft beschäftigt haben; 2) den politischen, moralischen, religiösen und literarischen Zustand der Nationen, unter denen sie lebten; 3) den Einfluß der Zeitbegebenheiten; 4) den Einfluß anderer Wissenschaften, ihrer Cultur und Bearbeitung.

Die eigentliche Aufgabe einer solchen Geschichte ist aber, die Bildung der Wissenschaft darzustellen. (Vgl. §. 4.) Die drei zuerst aufgestellten Gesehe erfüllen diese Forderung noch nicht, ob sie gleich als nothwendige Bedingungen den Weg dazu bahnen. Die Darstellung des Geschehenen in seinem Zusammenhange ist die Basis, an welcher die Fortschritte in der Bildung der Wissenschaft deutlich gezeichnet werden können. Zu diesem Behufe ist es noth-

wendig, die Beziehung, auf welche das Ganze abzielt, herauszuheben, und dadurch dem Mannichfalligen Einheit zu geben. Diese Einheit ist die beständige Rücksicht auf die Idee der Wissenschaft. Wenn diese nicht immer im lebhaften Bewußtseyn erhalten wird, jedes einzelne Factum nicht auf dieses Ziel aller Bestrebungen hinweist, so verliert sich der Geist in dem Detail des Einzelnen, eine Begebenheit verdrängt die andere, und das Ganze schwindet, wie Gemälde einer Zauberlaterne, vor den Augen vorüber. Es ist nicht genug, daß der Geschichtschreiber zuweilen darauf zurückführe, indem er den Zustand und Gewinn der Wissenschaft angibt; die ganze Geschichte muß vielmehr so abgefaßt seyn, daß die Fortbildung der Wissenschaft als das letzte Resultat sich allenthalben von selbst eintrage. Zweckmäßigkeit der Geschichte.

Nach diesem Gesichtspunct muß die Anlage des Ganzen, die Anordnung der Haupttheile, die Bestimmung der Epochen und Anheypuncte und die Behandlung des mannichfaltigen Inhalts der Geschichte eingerichtet seyn. Hiernach muß auch beurtheilet werden, wie viel von den, außerhalb der Grenzen der Geschichte liegenden, aber doch auf sie Bezug habenden Thatsachen in das Ganze aufzunehmen, und wie es damit zu verbinden sey, ohne die Aufmerksamkeit zu zerstreuen, und den Hauptgedruck zu schwächen.

Diese Gesetze sind auf die Geschichte jeder Wissenschaft, sie mag empirisch oder rein seyn, anwendbar. Indessen macht der Unterschied der Wissenschaften auch eine verschiedene Behandlungsart in der Geschichte nothwendig, welche durch das Eigenthümliche des Inhalts und der Form bestimmt werden muß. Um den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, haben wir daher zunächst einen Begriff der Philosophie aufzustellen, wie er zu unserm Zwecke paßt.

§. 5.

Begriff der Philosophie.

Das Bedürfniß und die Anlage zum Philosophiren ist dem Menschen in seiner Vernunft gegeben. Die

II . Allgemeine Einleitung.

Vernunft äußert sich schon auf niedriger Stufe als das Vermögen, das Mannichfaltige der Vorstellungen zur Einheit zu verbinden, nach Gründen und Zwecken zu forschen und zu handeln. Jeder nicht ganz rohe Mensch strebt vermöge seiner Vernunft seine Vorstellungen in ein Ganzes zu vereinigen, und seine Bestrebungen unter einen Zweck zu ordnen. Er sucht also für die Summe seiner Kenntnisse, seiner subjectiven Zwecke, höhere Gründe und Zwecke. Der Denker in der eigentlichen Bedeutung des Wortes geht aus diesem beschränkten Kreise eines subjectiven Denkens, Wollens, Begehrens heraus, umfaßt die ganze Sphäre der menschlichen Erkenntnisse und Bestrebungen, und forscht nach den letzten Gründen und Gesetzen derselben. Dieses besonnene Denken zum Behuf einer Wissenschaft heißt Philosophie; es ist die Äußerung einer höhern Cultur der Vernunft, die man die wissenschaftliche nennt.

Alle Gegenstände des Philosophirens aber betreffen entweder das, was ist, oder das, was seyn soll. Der Subbegriff der ersteren ist die Natur. Das Sollen drückt eine absolute Forderung an den Willen vernünftiger Wesen aus, welche sich auf Freiheit gründet. Natur und Freiheit sind es also, deren letzte Gründe und Gesetze den Gegenstand der Philosophie ausmachen. Die Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit und ihres Verhältnisses zu einander ist die Idee, welche von der Vernunft unzertrennlich ist, und daher jedem Denkerorschweben muß. Diese Idee umfaßt die menschliche Erkenntniß in ihrem größten Umfange und nach ihrer Vollkommenheit; sie begründet und begrenzt den ganzen Kreis menschlicher Erkenntnisse, und enthält die Principien aller Wissenschaften, deren Stelle und Verhältniß in dem Systeme des Ganzen bestimmt ist.

Wir bedürfen hier keines streng wissenschaftlichen Begriffs der Philosophie *). Es ist genug, wenn er uns den

*) Vergleiche, was wir oben zu §. 1. bemerkt haben. Uebrigens hält sich der hier von Tennemann aufgestellte Begriff der Philo-

Anfangs- und Endpunct des Strebens der philosophirenden Vernunft angibt, das Feld, auf welchem sie thätig ist, und das Ziel, welches erreicht werden soll, bestimmt. Dieses leistet der obige Begriff. Durch das Object ist der Inhalt, und durch das Merkmal „Wissenschaft“ die Form der Philosophie so angegeben, daß zwar das Gebiet der Philosophie von andern unterschieden, aber doch noch hinlänglich Raum zu schärferen Bestimmungen gelassen ist, die nur das Werk vieler tieffianliger Untersuchungen sind, mit denen die philosophirende Vernunft nicht anfangen konnte. Würden diese Bestimmungen in die Definition des Begriffs der Geschichte der Philosophie aufgenommen werden, so würde dieselbe alles abschneiden, was nicht die strengste Kritik aushält, und nur das, was in den Arbeiten der Denker vieler Jahrhunderte sich als ächtes Gold bewährt hat, also nicht die Vorarbeiten, sondern nur Resultate in sich fassen. Dadurch wäre aber der größte Theil ihres Stoffs von dieser Geschichte ausgeschlossen, oder vielmehr sie selbst vernichtet. Natur und Freiheit bezeichnen das ganze Feld des theoretischen und practischen Wissens, ohne dasselbe näher zu beschränken, oder die einzelnen Theile nach systematischem Gliederbau zu bestimmen; denn dieses ist selbst erst Gegenstand des Philosophirens. Wissenschaft drückt die Forderung und Bestrebung der Vernunft aus, allen diesen Erkenntnissen systematische Einheit zu geben; die Bedingungen, unter denen dies allein möglich ist, kürsten aber nicht mit angegeben werden, weil dieses selbst ein Problem der Philosophie ist. Nur das Eigenthümliche der Vernunft, das Streben nach dem Absoluten, welches nichts weiter voraussetzt, konnte in dem Begriffe nicht übergangen werden; daher sagten wir: die Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen.

Philosophie von den Spuren einer eigenthümlichen Ansicht in derselben ziemlich frei, was aber den Verfasser vor Einschlüpfung derselben in der wirklichen Abhandlung der Geschichte der Philosophie nicht verwahrt hat. K. d. P.

§. 6.

Geschichte der Philosophie.

Alles Philosophiren ist ein Streben der Vernunft, diese Idee der Wissenschaft wirklich zu machen, und jede Philosophie, welche daraus hervorgeht, steht mit jener Idee in Verhältniß, und kann nur in Rücksicht auf dieselbe beurtheilt werden. Den ersten Denkern schwebte diese Idee bald dunkler, bald deutlicher, bald näher, bald entfernter vor; sie richteten ihr Denken bald unmittelbarer, bald mittelbarer darauf. Die verschiedenen philosophischen Systeme, welche auf diesem Wege später entstanden, sind bald vollkommener, bald unvollkommener, in dem Verhältniß, als das Problem der Vernunft deutlich und bestimmt gefaßt wurde, und die Denkraft der einzelnen Philosophen mehr oder weniger intensive und extensive Vollkommenheit und wissenschaftliche Cultur erreicht hatte. Da also die Philosophie als Wissenschaft nicht auf einmal, sondern nach und nach entstanden, und das Product mehrerer Denker ist, welche successive ihr Denken darauf richteten, so läßt sich eine Geschichte denken, welche diese fortschreitende Cultur der Vernunft und die allmähliche Bildung der Philosophie überhaupt darstellt.

Geschichte der Philosophie ist somit (erzählende) Darstellung der successiven Ausbildung der Philosophie, oder (erzählende) Darstellung der Bestrebungen der Vernunft, die Idee der Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen der Natur und Freiheit zu verwirklichen. Das Philosophiren ist älter, als alle Philosophien; und es steht zur Philosophie in demselben Verhältniß, wie das Streben zu seinem Ziele. Es ist daher unpassend zu sagen: die Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der Veränderungen der Philosophie. Man verkehrt dadurch das richtige Verhältniß, und spricht von Veränderungen eines Dinges, als sey es schon vorhanden, da es doch erst ward, und noch im Werden

begriffen ist *). Dieses Werden und Fortschreiten zum Ziele, das Bilden und Entwickeln ist aber gerade der wichtigste Gegenstand der Geschichte, weshalb es auch vorzüglich in jenem Begriffe ausgedrückt werden mußte. Hiermit ist auch der Zweck der Geschichte der Philosophie bestimmt. Es ist dieß nemlich die gründliche Erkenntniß des allmählichen Werdens, und der fortschreitenden wissenschaftlichen Bildung der Philosophie.

§. 7.

Stoff derselben insbesondere.

Nach obigem Begriffe ist Stoff der Geschichte der Philosophie alles dasjenige, was sich auf die Thätigkeit der Vernunft, die Idee der Philosophie zu verwirklichen, bezieht. Dieses kann aber von zweierlei Art seyn, insofern es sich unmittelbar, oder mittelbar darauf bezieht. Der unmittelbare Stoff ist das Denken selbst, welches aus jenem Streben der Vernunft entspringt und auf die Verwirklichung der Idee abzielt, oder mit einem Worte das Philosophiren und die Producte desselben, d. i. die philosophischen Ansichten, Methoden und Systeme. Da aber dieses nur insofern für die Geschichte gehört, als es historisch bezeugt werden kann, und Denker es in die Sphäre des historischen Wissens gebracht haben, oder mit andern Worten, insofern die Vernunft sich durch Philosophen geändert hat, in denen sie durch Individualität und andere äußere Verhältnisse modificirt ist; so gehören auch mittelbar zum Stoff der Geschichte der Philosophie Thatsachen, welche sich auf die Philosophen und ihre Verhältnisse beziehen.

*) Wichtig verstanden kann gegen die Ansicht, die Geschichte der Philosophie stelle die Veränderungen, oder Gestalten der Philosophie dar, nichts eingewendet werden, da hiermit die Idee als das Unveränderliche (vergl. §. 4.) und ein durch die Natur der denkenden Vernunft selbst bestimmtes Gebiet der Philosophie angenommen wird, in welchem verschiedene Standpunkte möglich sind.

So nothwendig eine genaue vorläufige Bestimmung dessen ist, was in die Geschichte der Philosophie gehört, so ist doch diese Untersuchung noch keinesweges beendet. Denn der Inhalt der Geschichte ist bisher weder vollständig, noch mit Vermeidung aller einseitigen Willkührlichkeit, wie es der Zweck einer Geschichte der Wissenschaft fordert, bestimmt worden. So hatte auf der einen Seite einer unserer gelehrtesten Geschichtsforscher unstreitig Recht, wenn er das Wachsthum der Wissenschaft für das vornehmste Augenmerk des Geschichtsforschers angab; aber einseitig ist es, wenn er hinzusetzt: „er hat demnach bei Jedem sorgsamst auf das zu merken, was er Neues und Eigenes gesagt hat, und inwiefern durch ihn neue Begriffe in die Wissenschaft sind aufgenommen, alte verbentlicht und besser bestimmt, neue Beweise und Sätze sind erfunden, oder alte verbessert und berichtigt worden *).“ Denn er hat hierbei nur die Materie, nicht die Form der Wissenschaft vor Augen; er unterscheidet nicht die propädeutischen, und die eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchungen. In einer andern Schrift über diesen Gegenstand wird der Stoff der Geschichte der Philosophie auf die nothwendigen Systeme der Philosophie beschränkt, und zwar aus dem Grunde, weil das a priori in dem Vorstellungsvermögen Bestimmte allein Stoff der Philosophie, und die einzige denkbare Form desselben die systematische sey **). Die verschiedenen philosophischen Systeme sind freilich das Auffallendste und das am meisten Aufmerksamkeit Erregende in der Geschichte der Philosophie, aber bewegen nicht der einzige Inhalt derselben. Wenn sie vollständig seyn, und ihrem Zwecke, die Ausbildung der Wissenschaft darzustellen, entsprechen soll, so muß sie Alles, was darauf Beziehung hat, nicht bloß Systeme, in ihren

*) Liebmann Geist der speculativen Philosophie I. Band. Vorrede S. VII.

**) Grotmann über den Begriff der Geschichte der Philosophie. S. 32.

Kreis aufnehmen. Einzelne Begriffe und Sätze enthalten oft den Keim zu wichtigen Untersuchungen und großen Aufschlüssen, und bieten dem forschenden Geiste ganz neue Ansichten dar. Sollte alles dieses, weil es kein System ist, deswegen keine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdienen? Müssen nicht auch die Veranlassungen und Vorbereitungen der Systeme, müssen nicht auch alle propädeutischen Untersuchungen, welche die Absicht hatten, die Philosophie auf den Weg der Wissenschaft zu leiten, sorgfältig aufgesucht und geschildert werden? — Einige verdienstvolle Schriftsteller haben behauptet, daß in einer Geschichte der Philosophie nichts Unphilosophisches, das nicht auf Gründen beruhete, oder auf Gründe zurückgeführt werden könnte, also keine bloße Meinung vorkommen dürfe *). So gegründet diese Forderung auch bei dem ersten Anblicke scheint, und auch für einen großen Theil der Geschichte ist, so ist sie doch nicht so bestimmt, daß sie auch nur zum negativen Maasstabe bei der Bestimmung des Inhalts dienen könnte. Es ist nicht zu läugnen, daß etwas, das nicht nur keinen philosophischen Sinn, sondern sogar Unsinn enthält, nicht als Philosophie in der Geschichte der Philosophie aufgeführt werden darf. Daraus folgt aber gar nicht, daß auch alle Meinungen oder Behauptungen, die auf subjectiven und objectiv unzureichenden Gründen beruhen, aus ihrem Inhalte ausgeschlossen werden müßten. Denn wie vieles ist nicht von der Art in den meisten Systemen der größten Philosophen, das für ihre Ansicht begründet, für andere aber grundlos ist, oder wie oft ist nicht eine Hypothese der Grund eines philosophischen Systems, und wie ist nicht alles dieses in das Ganze so verwebt, daß es kaum getrennt werden kann? Wenn man den Unterschied zwischen Philosophie und ihrer Geschichte, zwischen dem Inhalte dieser und jener, gehörig bestimmt, so wird es nicht befremden, daß man in der Geschichte der Philosophie Mehreres findet

*) Reinhold im Göttinger Beiträgen zur Geschichte der Philosophie 1. Bd. S. 29.

muß, was in die Philosophie als Wissenschaft nicht gehört *). Denn sie darf auch diejenigen Gegenstände nicht vergessen, an denen sich der philosophische Geist geübt und gebildet hat, ohne daß durch sie der Inhalt der Wissenschaft bereichert wurde.

Der oben aufgestellte Begriff wird uns in den Stand setzen, beide Arten des Stoffs vollständiger, angeben zu können.

§. 8.

Unmittelbarer Stoff.

Alles Philosophiren hat entweder die Propädeutik oder die Wissenschaft selbst zum Gegenstande. I. Die Propädeutik beschäftigt sich mit Begriff, Umfang, systematischer Begründung, Eintheilung und Anordnung aller Theile der Philosophie und ihrer Methode. Diese Untersuchungen, welche entweder als eigne Forschungen, oder in Systemen, deren Resultate sie sind, verflochten vorkommen, sind in der Geschichte der Philosophie oft mit Unrecht übersehen worden.

II. Das Philosophiren, welches die Wissenschaft selbst zum Gegenstande hat, kann nach Verschiedenheit des Verfahrens, des Zwecks und des Gegenstandes von verschiedener Art seyn. Es ist entweder dogmatisch, oder polemisch, oder skeptisch, oder kritisch; der Zweck ist entweder Erweiterung, oder bessere Cultur des schon angebauten Feldes; der Gegen-

*) Der Verfasser will wohl sagen: „was die strenge Prüfung nicht aushält“. Denn wenn die Geschichte der Philosophie die fortschreitende Verwirklichung der Idee der Philosophie als Wissenschaft darstellt, so müssen einzelne Behauptungen, mythische Vorstellungen, Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, insofern dieselben nicht als Resultate des Nachdenkens, durch welche die philosophische Wissenschaft gebildet wird, erscheinen, als unmittelbare Gegenstände der geschichtlichen Darstellung ausgeschlossen bleiben, sie können daher nur mittelbar oder Einleitungsweise in Betracht kommen, insofern sie als Spuren einer vorausgegangenen philosophischen Forschung erscheinen oder auf philosophische Untersuchungen und Systeme Einfluß geäußert haben. Hiermit ist der Stoff der Philosophie und ihrer Geschichte genauer bestimmt. A. v. S.

Theorie der Geschichte der Philosophie. xxvii

stand entweder schon philosophisch behandelt oder neue Objecte.

Nach diesen Gesichtspuncten begreift der Inhalt der Geschichte der Philosophie folgende Gegenstände:

- I. 1) Entwicklung des Begriffs der Philosophie.
- 2) Bestimmung des Gebiets und Umfangs derselben.
- 3) Systematische Eintheilung und Anordnung ihrer Theile.
- 4) Untersuchungen über die Methode.
- 5) Untersuchungen über die Möglichkeit und die Bedingungen der Philosophie als Wissenschaft.
- 6) Untersuchungen über das Princip der Philosophie.
- II. 1) Philosophische Systeme, als Versuche, das Mannichfaltige philosophischer Erkenntnisse durch Principien systematisch zu verbinden, oder die Idee der Philosophie zu realisiren, Versuche, welche in Rücksicht auf Umfang und Form sehr mannichfaltig seyn können, je nachdem der Kreis des Philosophirens enger oder weiter, die Cultur der Vernunft und der wissenschaftliche Geist einen höhern oder niedern Grad erreicht hat, und die Vernunft von dem Bedingten zu den Bedingungen, oder von diesen zu dem Bedingten fortgeht.
- 2) Die Trennung, Bearbeitung einzelner systematisch abgesonderter Theile der Philosophie, oder ihre Verbindung unter einander.
- 3) Theorien und Untersuchungen über einzelne Gegenstände, Bereicherung durch einzelne philosophische Begriffe und Sätze.
- 4) Durch das schon Vorhandene veranlaßte Untersuchungen, als Berichtigung und Verbesserung des Formellen und Materiellen; Streitigkeiten; skeptische Discussionen.
- 5) Winke, Probleme, aufgestellte Schwierigkeiten, überhaupt auch, was Stoff und Reiz dem künftigen Forschungsgeiste gab.

Eine besondere Auszeichnung verdienen bei allen diesen Stücken die Principien und die Methode, welche dabei, bei

folgt wurden, die Gesichtspunkte und Ansichten, welche den philosophischen Geist leiteten, und überhaupt die formale Beschaffenheit der Philosophie.

§. 9.

Mittelbarer Stoff.

Der mittelbare oder äußere Stoff der Geschichte der Philosophie begreift diejenigen Thatsachen, welche sich auf die Philosophen, ihre Verhältnisse und Schriften beziehen. (§. 7.) Denn auf ihr Philosophiren hatte die Bildung ihres Geistes und Charakters den nächsten Einfluß. Diese aber ist zugleich bedingt durch äußere Umstände, Tugen und Verhältnisse. Der Zustand der Nation, in welcher sie lebten, gewisse Zeitverhältnisse und Begebenheiten gaben gewöhnlich dem Geiste eine besondere Richtung, Stoff und Veranlassung zum Denken, beförderten oder hemmten den Forschungsgeist. Die Cultur der einen Wissenschaft steht mit allen übrigen in näherer oder entfernterer Verbindung. Selbst die Sprache, in welcher ein Philosoph denkt und schreibt, ist hier nicht gleichgültig. Darum gehören für die Geschichte der Philosophie auch folgende Materialien:

- 1) Das Leben und die Schicksale der Philosophen, die Eigenthümlichkeit und Cultur ihres Geistes, ihr Character, ihre Geisteswerke, ihr Verhältniß zu einander.
- 2) Die Sprache, die zum Organ ihres Denkens diente; ihre Tauglichkeit zur philosophischen Sprache; ihre fortschreitende Cultur.
- 3) Der Character und Culturzustand der Völker oder bestimmter Zeiten (Religion, Sitten, Verfassung, Kunst, Industrie) und insbesondere
- 4) die Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur; — welche Wissenschaften und mit welchem Geiste sie bearbeitet wurden.

Aber wird nicht der Stoff dieser Geschichte zu einer allzu großen Masse anwachsen, welcher keine Form mehr angepaßt werden kann? Wird nicht der Geschichtsforscher zerstreut werden, wenn er alle diese Gegenstände umfassen soll? Und wie wird der Leser einer so weitläufigen Bearbeitung der Ge-

geschichte der Philosophie sich orientiren können? — Allein wir bestimmen hier die Materialien der Geschichte, unbestimmt, zu welchem Umfang sie dadurch ausgedehnt werde, oder werden könne, bloß ihrem Zwecke gemäß, die allmähliche Bildung der Philosophie als Wissenschaft zu zeigen. Das Uebrige betrifft die Sammlung, Auswahl und Anordnung der Materialien, wovon später die Rede seyn wird.

§. 10.

Form der Geschichte der Philosophie überhaupt.

Alles kommt also darauf an, wie diese Materialien zusammengestellt, und zu einem Ganzen vereinigt werden, welches dem Zweck der Geschichte der Philosophie entspricht. Der Zweck ist schon durch den Begriff dieser Geschichte (§. 6.) ausgedrückt, und durch ihn wird die Form bestimmt. Wenn die Geschichte der Philosophie, die auf Verwirklichung der Philosophie, als Wissenschaft, gerichtete Thätigkeit der Vernunft, oder ihre allmähliche Bildung darstellen soll, so müssen die Handlungen der Vernunft, wie sie erfolgt sind, nach ihrem wahren Sinn und Geiste, chronologisch, im Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen und in Beziehung auf das letzte Ziel alles Strebens der Vernunft dargestellt werden.

Diese vier Eigenschaften, die Wahrheit und Bestimmtheit, die chronologische Ordnung, der pragmatische Geist, und die Zweckmäßigkeit machen zusammen genommen die Form dieser Geschichte aus. Keine dieser Eigenschaften ist entbehrlich, jede setzt die andere voraus, und nur durch ihre Vereinigung kann der vollständige Zweck der Geschichte erreicht werden. Ohne die erste, zweite und dritte ist keine Geschichte (vergl. §. 4.), ohne die vierte keine Geschichte der Philosophie möglich. Die Bildung der Wissenschaft läßt sich nicht darstellen, wenn die Handlungen der Vernunft nicht im Zusammenhange und nach der Zeitfolge mit Bestimmtheit und Treue erkannt werden.

§. 11.

Wahrheit und Bestimmtheit insbesondere.

Die Geschichte der Philosophie muß wahre Facta aufstellen. Diese müssen also historisch begründet seyn, ihre Wirklichkeit muß aus Quellen und Denkmälern beglaubigt werden können. Historische Wahrscheinlichkeiten können zwar nicht ganz ausgeschlossen werden, wenn die Quellen nicht ganz vollständig oder nicht zuverlässig genug sind, wenn sich Lücken finden, die durch nichts Gewisses ausgefüllt werden können, wenn Begebenheiten vorkommen, deren Gründe zu entdecken nur einer glücklichen Combination überlassen bleibt: aber dann müssen sie sich doch auf gewisse historische Facta gründen, und an dieselben anschließen.

Es ist aber nicht genug, daß Philosopheme, welche den Hauptgegenstand dieser Geschichte ausmachen, historisch wahr und aus Quellen beglaubiget sind; sie müssen auch in dem bestimmten Sinne und Geiste ihrer Urheber dargestellt werden. Wir nennen dieß im Gegensatz der historischen, die logische Wahrheit und Bestimmtheit der Geschichte. Die Geschichte muß uns nach diesem Gesetze in den Gesichtspunct eines Denkers versetzen, seine Ansicht der Dinge und sein Ziel, wornach er strebt, mit aller Individualität zeichnen, seine Behauptungen in diesem Geiste und nach ihren Beziehungen darstellen, seine Begriffe auf ihre Merkmale zurückführen, die Sätze in ihrem, dem Denker eigenthümlichen Zusammenhange aufstellen *).

§. 12.

Chronologische Darstellung.

Die Begebenheiten müssen chronologisch, d. h. nach ihrer Aufeinanderfolge oder Gleichzeitigkeit dargestellt werden. Dieß erfordert schon der Charakter einer Geschichte.

*) Hierin liegt eine eigenthümliche Schwierigkeit der Geschichte der Philosophie, indem es nothwendig ist, die Geisteshandlungen eines Denkers selbst zu vollziehen, um ihn zu verstehen und seine Ansicht getreu darzustellen.

Diese Forderung ist aber hier theils höhern Gesichtspunkten untergeordnet, theils kann sie nicht in solcher Strenge, als bei andern Geschichten, erfüllt werden. Die Begebenheiten müssen nemlich zwar, wie sie in der Zeit erfolgen, erzählt werden, jedoch so, daß die zusammenhängenden Reihen nicht durch Einschubung anderer unterbrochen werden. Wenn z. B. die Geschichte von einem Philosophen erzählt, dessen Denken auf ein bestimmtes Ziel gerichtet war, so muß diese ganze Reihe seiner Thätigkeiten im Zusammenhange dargestellt werden, wenn auch zu derselben Zeit mehrere Denker ein ganz verschiedenes Ziel verfolgten. Ohne diese Einschränkung würde die Geschichte der Philosophie zu einer bloßen Chronik, oder da diese nicht einmal möglich ist, zu einem bloßen Verzeichnisse von Gedanken und Begebenheiten werden.

Die Begebenheiten, welche die Geschichte der Philosophie erzählt, haben nemlich das Eigenthümliche, daß sich ihr Zeitverhältniß zu andern gleichzeitigen Begebenheiten nicht genau bestimmen läßt. Es giebt keine Tagbücher, in welche die Denker ihre Gedanken in der Ordnung, wie sie sich entwickelten, eingetragen hätten, so daß man ihre Zeitstelle in Beziehung auf andere nach festen Punkten bestimmen könnte. Ihr Denken macht eine eigne Reihe innerer Handlungen und Wirkungen aus, die zwar mit andern Reihen in Wechselwirkung stehen kann, aber für sich doch als ein Ganzes besteht, und als solches dargestellt werden muß.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in mehrere Abschnitte, welche ein partielles Ganzes für sich bilden, und zusammen die ganze Sphäre dieser Geschichte ausmachen. Nur die Verbindung dieser Abschnitte zu einem Ganzen verstatet die synchronistische Ordnung, nicht aber die einzelnen Abschnitte selbst. Die festen Punkte, an welchen diese Ordnung fortläuft, sind das Leben und die Zeitfolge der Schriften der Philosophen. So wie ein Philosoph auf dem Schauplatz der Geschichte auftritt, beginnt auch eine neue Reihe von Philosophemen, die entweder ganz originell, oder zum Theil das Resultat des vorhergehenden Philosophirens ist. Dieser Realzusammenhang der Philosopheme kann

nur an dem Haben der Zeitfolge bestimmt dargestellt werden, zu welchen das Leben und die Zeitfolge der Schriften der Philosophen die Data geben muß.

§. 13.

Zusammenhang.

Die Geschichte der Philosophie muß die Facta im Zusammenhange darstellen. Dieses muß nach drei verschiedenen Rücksichten geschehen.

1) Insofern sie selbst unter einander im Zusammenhange des Grundes und der Folge stehen. Ein Philosophem kann den Stoff zu einem andern enthalten, die Materie oder die Form eines neuen Gedankens bestimmen, oder auf eben diese Art durch ein anderes bestimmt seyn. Es ist also unter einer Reihe von Philosophemen eine Verkettung denkbar, welche von einem zum andern führt. Diese Verbindung ist bald offener bald verborgener, bald näher bald entfernter, bald vollständiger bald unvollständiger.

2) In Rücksicht auf den menschlichen Geist und insbesondere die Vernunft. Alle Philosopheme entspringen aus dem Streben der Vernunft, Einheit in die gesammte menschliche Erkenntniß zu bringen, das Ganze auf Principien zurückzuführen, oder aus Principien abzuleiten. Dieses ist Bedürfniß und Gesetz der Vernunft, und sobald sie zur Kenntniß ihrer selbst gelangt, wird dieser Drang unaufhaltsam. Ihr Wirken ist aber nicht regellos. Die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes leiten dieses Denken und Forschen nach mannichfaltigen Richtungen und Modificationen. Die Philosopheme stehen also auch in einem ursächlichen Zusammenhange mit dem menschlichen Geiste, insofern sie aus ihm entsprungen, und den Gesetzen desselben unterworfen sind. Alles Denken wirkt aber auch wieder auf die Quelle zurück, aus der es entsprungen ist, insofern es auf mannichfaltige Weise zur Cultur des menschlichen Geistes beiträgt. Das Denkvermögen findet darin neuen Stoff und Reiz zum Denken, entwickelt daraus neue Ansichten, und verdeutlicht sich an demselben die Ge-

sehe des Denkens, abstrahirt daraus zweckmäßige und fehlerhafte Methoden. Das Philosophiren und die Objecte desselben werden also gleichsam eine Schule für die Vernunft zur Entwicklung, Übung und Vervollkommenung ihrer Thätigkeit.

5) In Rücksicht auf äußere Ursachen, Verhältnisse, temporelle und locale Umstände, welche auf die Cultur des menschlichen Geistes bald einen heilsamen, bald einen schädlichen Einfluß haben; als Staatsverfassung, Denkfreiheit oder Einschränkung derselben, Religion; moralischer Zustand der Völker, Beschaffenheit der wissenschaftlichen Cultur. Insofern diese Ursachen auf den menschlichen Geist wirken, stehen auch die Philosopheme in einem Causalverhältniß mit diesen.

Die Geschichte der Philosophie muß also diesen dreifachen Zusammenhang darstellen, wenn sie dieses Namens würdig seyn soll; durch ihn allein erhält sie pragmatishen Werth, dessen Mangel sie aller Ansprüche auf eine wahrhafte Geschichte der Philosophie beraubt. Die Entwicklung und Fortbildung der Philosophie als Wissenschaft kann auf keine andere Weise geschichtlich dargestellt werden, als wenn an den Philosophemen gezeigt wird, wie die Vernunft entweder frei ohne äußere Veranlassung, oder durch äußere Ursachen angeregt und bestimmt, wirkte, sich an den Objecten ihres Denkens übte und ausbildete, und zur Verwirklichung der Idee einer Wissenschaft, die das Höchste und Absolute alles Wissens in sich faßt, mit immer größerer Kraft fortstrebte; wenn man alle inneren und äußeren Ursachen zusammenfaßt, und das Resultat, welches sie herbeiführten, mit aller möglichen Deutlichkeit darstellt.

§. 14.

Beziehung auf die Idee der Philosophie.

Durch die Rücksicht auf den Zusammenhang der Begebenheiten kommt Einheit in das Mannichfaltige der Geschichte: diese wird vollendet durch die Beziehung auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft. Es ist nicht genug, daß die Philosopheme in ihrer Verbindung

mit der Vernunft dargestellt werden, wie sie aus ihr entspringen und ihren Befehlen unterworfen sind; es muß auch das Ziel, auf welches alles Streben der Vernunft gerichtet ist, ausgezeichnet und hervorgehoben werden. Jede Begebenheit steht zwar mit andern im Zusammenhang, und das ursprüngliche Verhältniß läßt sich auf jedes Philosophem anwenden, insofern es aus der Vernunft entspringt, und auf diese wieder zurückwirkt; allein diese Verbindung gibt dem Inhalte der Geschichte noch nicht die allgemeine Beziehung, wodurch sie ein Ganzes wird, sondern betrifft nur das Verhältniß einzelner Begebenheiten zu einander und zu der Vernunft. jene Einheit, welche schon in dem Begriff einer Geschichte einer Wissenschaft angedeutet wird, kann nur durch die Einheit des Zweckes, für welchen die Vernunft thätig ist, in das Mannichfaltige der Geschichte der Philosophie gebracht werden. Durch sie bekommen alle Systeme und Theorien, alle Versuche und Bemühungen, wenn sie auch an Inhalt und Gehalt noch so sehr von einander abweichen, ja selbst Irrthümer, Beziehung auf einen Mittelpunkt, welcher die Vernunftsidee der Philosophie ist. Auf sie muß daher in der Geschichte der Philosophie alles bezogen, nur an ihrer Hand kann der oft labyrinthische und räthselhafte Gang der Vernunft verfolgt, und der Fortschritt oder Rückschritt auf dem Wege zur Wissenschaft bemerklich gemacht werden. Diese Forderung vereinigt alle vorigen, weil sie die höchste ist, und gibt der Geschichte der Philosophie erst ihre eigenthümliche Form und ihre Zweckmäßigkeit.

§. 16.

Umfang der Geschichte der Philosophie *).

Die Geschichte der Philosophie kann aber nicht alle Ideen, Ansichten, Hypothesen und Einfälle, die nur je von philoso-

*) Ueber den Umfang, und insbesondere über den Anfang der Geschichte der Philosophie hatte der sel. Kennemann in diesem Werke sich nicht ausführlicher erklärt. Diesen Mangel scheint er bei Herausgabe seines Grundrisses eingesehen zu haben; denn er handelt in mehreren Paragraphen der Einleitung desselben von diesem Gegenstande, indem er auf die Meinung derer Rücksicht nimmt, welche in der Geschichte der Philosophie von den

phirenden Köpfen vorgetragen worden sind, aufnehmen; denn dieß würde theils nicht möglich, theils zwecklos seyn, sondern nur diejenigen philosophischen Ansichten können in derselben eine Stelle finden, welche durch Originalität, innern Gehalt und Einfluß auf das Philosophiren der Mit- und Nachwelt dieselbe verdienen.

Man muß insbesondere einen Anfang des Philosophirens annehmen; denn es ist dasselbe ein höherer Grad von Vernunftthätigkeit, der nur auf niedrigere, unentwickelte Geistes- cultur folgen konnte. Es ist aber nicht notwendig, daß die Geschichte der Philosophie auch letztere mit aufnehme, und gleichsam von der Wiege des Menschengeschlechts anfangen, wie sonst mit der s. g. philosophia antediluviana geschah; sondern sie schließt sich hierin an die Geschichte der Menschheit und des menschlichen Verstandes an.

Es ist ferner kein hinreichender Grund vorhanden, ein philosophisches Urvolk anzunehmen, in dem Sinne, daß mit diesem das Philosophiren nicht nur angefangen habe, sondern auch alle philosophische Cultur entsprungen sey. Denn die Anlage zum Philosophiren ist in der Natur des menschlichen Geistes gegeben, und auf kein Volk eingeschränkt; auch schiebt die Annahme eines solchen Urvolks die Erklärung des ersten Ursprungs der Philosophie nur weiter zurück, und endlich ist das symbolische, seinen Gegenstand noch nicht mit Bewußtseyn ergreifende Denken der frühesten Menschheit noch nicht Philosophie zu nennen.

Die Annahme eines solchen philosophischen Urvolks gründet sich aber 1) auf die grundlose Voraussetzung, daß alle Cultur von Offenbarung ausgegangen, 2) auf ein angebliches Vernunftbedürfniß der Einheit der Erklärungsgründe für einerlei Phänomene, 3) auf das Bestreben, gewisse Lehren durch

Orientalen ausgehen. Es ist daher billig, daß wir zur Bervollständigung dieses Werks jenen spätergearbeiteten und kurzen Abschnitt der Einleitung am schicklichen Orte hier aufnehmen. Ich theile dieß nach den von mir gemachten Veränderungen.

A. h. p.

Ihr hohes Alterthum ehrwürdiger zu machen. Aber allen diesen liegt eine beschränkte Denkart, das Princip der Trägheit, so wie Verwechslung der Philosophien und Philosopheme zum Grunde.

Die theologisirenden Geschichtsforscher erklärten sonst die Hebräer für das Urvolk; andere (wie Plessing) die Aegyptier, welche in neuern Zeiten (seit Hr. Schlegel) den Indiern den Platz geräumt haben.

Wenn wir aber gleich bei allen Völkern Spuren des philosophischen Denkens finden, so ist die allgemeine Anlage doch nicht bei allen Völkern in gleichem Grade entwickelt und das Philosophiren zur Wissenschaft erhoben worden. Ueberhaupt scheint die Natur die Bildung des einen Volks zum Bildungsmittel für viele andere zu machen, und nur wenigen Originalität im Philosophiren zu verleihen. Nicht alle Völker haben deswegen gleichen Anspruch auf eine Stelle in der Geschichte der Philosophie. Die erste Stelle können nur diejenigen erhalten, in denen der philosophische Geist wirklich erwachte, durch eine geringe Anregung von außen in sich selbst die Kraft zum selbstständigen Forschen fand, und auf dem Wege zur Wissenschaft fortschritt; die zweite diejenigen, welche ohne diesen originalen, selbstständigen Geist, die philosophischen Ideen von andern empfangen, aufbewahrten, fortpflanzten, und dadurch auf das Philosophiren Einfluss hatten.

Das griechische Volk ist dasjenige, welches in der Geschichte der Philosophie durch Originalität Epoche gemacht hat. Denn war auch dasselbe in seiner Cultur abhängig von andern Völkern, und erhielt es auch einigen Stoff und Anregung zum Philosophiren aus der Fremde, so regte sich doch in demselben ein inneres, lebendiges Interesse für die Forschung der Vernunft, welche sich selbstständig fortbildete, einen wissenschaftlichen Charakter annahm, und denselben auch der Sprache mittheilte. Wir finden demnach zuerst bei den Griechen einen wahrhaft philosophischen Geist, gepaart mit Humanität und Geschmack, ein wissenschaftliches Streben, dessen Mittelpunkt der Mensch

war, welche Richtung den Forschungsgeist auch leicht von seinen Verirrungen zu der wahren Quelle philosophischer Forschung zurückführen konnte — *γυνώσκειν τανντων* — ; ein Streben nach Gründlichkeit der Forschung, — daher Skepticismus; und endlich Bildung einer wissenschaftlichen Methode und Sprache. Ferner haben wir hier sichere, zuverlässige Quellen, um die Entstehung und Fortbildung seiner philosophischen Forschungen auf historischem Boden verfolgen zu können.^{*)} Endlich steht die griechische Philosophie und Wissenschaft mit aller nachfolgenden in dem engsten Zusammenhange.

Die morgenländischen Völker, welche nach Alterthum und Cultur vor den Griechen stehen, erheben sich, so viel wir wissen, nie zu dieser Stufe. Alle ihre Weisheit trägt noch den Charakter einer göttlichen Offenbarung, welche die Phantasie auf mannichfaltige Weise gestaltete. Die äußere Form des Denkens ist daher, selbst bei den Indiern, noch mythisch-symbolisch. Phantasie gestaltete die Ueberzeugungen der Vernunft und gewisse speculative Ansichten und Voraussetzungen, um sich dieselben zu verdeutlichen, ohne den Weg rückwärts zu machen, und sich Rechenschaft von dem Verfahren der Vernunft und dem Grunde derselben zu geben (progressive und regressive). Das Denken, über Gott, Welt und Menschheit, welches man jenen Völkern nicht absprechen kann, bezweckte und bewirkte keine Philosophie. Klima, Staatsverfassung, Despotismus und Kasteneinrichtung waren der freien Entwicklung des Geistes oft hinderlich. Ihre Geschichte ist übrigens noch im Dunkeln; es fehlt an zuverlässigen und lauten Quellen, und der Zusammenhang ihrer Cultur mit der Geschichte der Philosophie läßt sich noch nicht sicher verfolgen *).

*) Interessante Bemerkungen über den griechischen und morgenländischen Charakter, und die Ursachen ihrer Verschiedenheit findet man in Joh. Aug. Eberhard's Werke des Urchristenthums. I. B. S. 63 ff. — Was unter der s. g. barbarischen Philosophie gewöhnlich verstanden wird? (Bergl. Dingl. Leert. I, 1 sq.)

Der Anfang der eigentlichen Geschichte der Philosophie ist also bey den Griechen, und zwar in der Zeit zu finden, wo aus der Cultur der Phantasie und des Verstandes ein höherer Grad der Vernunftthätigkeit sich entwickelte, indem man unabhängiger von Religion, Poesie oder Politik nach Grundsätzen der Vernunft zu forschen anfang, und eine deutliche, zusammenhängende Vernunftserkenntniß erstrebte. Die verschiedenen Richtungen, Gestalten und Wirkungen, welche dieser philosophische Forschungsgeist, der von den Griechen durch verschiedene Kanäle zu den neuern Völkern übergegangen ist, im Laufe der Zeit angenommen hat, ist es, was den Umfang der Geschichte der Philosophie ausmacht *).

§. 15.

Unterscheidung der Geschichte der Philosophie von andern Wissenschaften.

Jene beständige Rücksicht auf das Verhältniß der Philosophie zur Idee der Philosophie als Wissenschaft bietet uns auch einen sichern Maassstab zur Bestimmung des Unterschiedes der Geschichte der Philosophie von ähnlichen geschichtlichen und wissenschaftlichen Arbeiten, einen richtigen Gesichtspunct für die Auswahl, Verbindung und Vertheilung der Materialien, und endlich eine zuverlässige Norm zur

*) Die Begrenzung des Umfangs der Geschichte der Philosophie ist erst in neuern Zeiten zur Sprache gekommen, (denn die Idee der Ethnographie hinderte früher die Grenzen genau zu bestimmen) und es findet darin noch keine Einseitigkeit Statt. Nur Tiebemann ist für die Ausschließung der morgenländischen Völker. Die Gründe, welche Gerns (Ideen über die Geschichte der Philosophie S. 143.) und Bachmann (über Philosophie und ihre Geschichte, und in der Dissert. philoa. de poeantia Tennemann in historia philosophica. Jena, 1814. 4.) für die Aufnahme derselben anführen, beweisen noch nicht, daß sie in die Geschichte der Philosophie nothwendig gehören. Es wird hiermit auch nicht geleugnet, daß die Untersuchung des Philosophems derselben ein großes Interesse habe; aber dieses ist von dem eigentlichen Interesse der Geschichte der Philosophie wohl zu unterscheiden. Darum mag auch eine kurze Uebersicht der Philosopheme und Religionsidern der vorzüglichsten Völker, welche mit den Griechen in einigem Zusammenhange standen, vor der Darstellung der griechischen Philosophie nicht unzuweckmäßig seyn.

Beurtheilung des wahren Werths aller vorhandenen Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie dar.

Die Geschichte der Philosophie unterscheidet sich von andern Arten der Geschichte, theils durch ihren Inhalt und Gegenstand, theils durch ihre Form. Das Erstere bedarf keiner besondern Erörterung; die zweite Unterscheidung ist zwar an sich nicht schwieriger; da aber die Ähnlichkeit oder Verwandtschaft des Inhalts leicht Verwirrung und Verwechslung verursachen kann, so ist zum wenigsten eine Aufzählung der verwandten Geschichten nebst ihren Unterscheidungsmerkmalen nicht überflüssig.

Die Geschichte der Philosophie unterscheidet sich durch ihre Form von der Litterärsgeschichte der Philosophie. Diese handelt zunächst von dem Leben, den Schicksalen und Schriften der Philosophen, bestimmt den Werth derselben, und schildert ihren Einfluß auf die Litteratur. In der Geschichte der Philosophie können diese Materialien zum Theil auch vorkommen, aber sie sind einem höhern Gesichtspuncte untergeordnet. Indem die Litterärsgeschichte sich damit begnügt, die Verdienste und merkwürdigen Schicksale einzelner Philosophen auszuzeichnen, bezieht die Geschichte der Philosophie alles auf die Bildung und Entwicklung der Wissenschaft. Hier ist die Wissenschaft, dort ist der Philosoph der Mittelpunkt, an den sich alles anschließt. Eben dieser Unterschied findet auch zwischen den Biographien der Philosophen und der Geschichte der Philosophie statt *).

Noch weniger aber kann die Geschichte der Philosophie mit einer bloßen Darstellung philosophischer Systeme verwechselt werden, welcher der historische Charakter ganz und gar fehlt. Die Systeme können nemlich als

*) Könnte derselbe Unterschied statt, so wäre auch die Litterärsgeschichte der Philosophie von den Biographien der Philosophen nicht unterschieden. Der Verfasser aber hat den weitem, oder eigentlich den unbestimmtem Begriff einer Litterärsgeschichte der Philosophie, nach welchem auch die Biographien der Philosophen einen Bestandtheil dieser Litterärsgeschichte ausmachen, vom dem engeren oder bestimmtem nicht unterschieden, in welchem der Gesichtspunct der Litteratur der Philosophie vorwaltet.

ein Ganzes von Erkenntnissen aus Principien, nach ihrer Beziehung auf die Vernunft und deren Gesetze, ohne Rücksicht auf ihre Entstehung und Bildung dargestellt, systematisch geordnet, nach ihren Principien beurtheilt, und nach ihren Folgen gewürdigt werden. Dieses ist weder Geschichte der philosophischen Systeme noch der Philosophie, sondern nur eine philosophische Betrachtung der ersten. Die Geschichte der Philosophie stellt auch die Systeme dar, aber wie sie entstanden sind, nach der Zeitfolge und in ihrer Beziehung auf die Idee der Philosophie als Wissenschaft. Kurz jene verhält sich zu dieser, wie Deduction aus Gründen zur Geschichtserzählung.

§. 16.

Werth der Geschichte der Philosophie und ihr Verhältniß zu andern Wissenschaften.

Es ist nicht sehr philosophisch, bei wissenschaftlichen Angelegenheiten immer zu fragen: cui bono, besonders wenn man außer wissenschaftlichen Zwecken noch einen andern Vortheil erwartet; es ist aber im Gegentheil gar wohl mit der Würde der Wissenschaften vereinbar, ihren Werth und Einfluß auf andere Wissenschaften, und auf den menschlichen Geist selbst, mit einem Wort ihr wissenschaftliches Verhältniß zu untersuchen. Denn sie machen nur eine große Kette aus, an welcher alle Glieder, näher oder entfernter, zusammenhängen, und wirken als Erzeugnisse des menschlichen Geistes auf das Princip, das ihnen ihren Ursprung gegeben, zurück. Indem wir also ein Glied aus der Kette heraus nehmen, und es für sich betrachten, sehen wir es wieder dadurch mit dem Ganzen in Verbindung, daß wir den Einfluß desselben auf das Ganze oder mehrere Theile desselben zeigen.

Je bedeutender der Rang der Philosophie in der Reihe der Wissenschaften ist, desto beträchtlicher muß auch der Werth der Geschichte der Philosophie bloß in dieser Rücksicht seyn, vorausgesetzt, daß sie das ist, was sie seyn soll. Wenn die Philosophie die Wissenschaft der höchsten Gründe und

Gesetz der Natur und Freiheit ist, wenn sie die Principien des Denkens und Erkennens, den letzten Zweck alles menschlichen Strebens, aus der unveränderlichen Gesetzgebung der Vernunft aufstellt, und dadurch Gesetzgeberin des Menschengeschlechts wird; wenn sie die Pflichten und Rechte, worauf die Würde des Menschen ruhet, durch wissenschaftliche Erkenntniß gründet, befestiget, gegen trügliche Verdrehungen und Verfälschungen sichert, so hat gewiß die Geschichte, welche die Entstehung und Bildung dieser Wissenschaft treu darstellt, für jeden gebildeten Menschen, vornehmlich für den Gelehrten, ein großes Interesse. Es ist eine so natürliche Wißbegierde, bey jedem Gegenstande, der sich dem menschlichen Geiste darstellt, zu fragen, wie und auf welchem Wege er das geworden ist — und diese Wißbegierde sollte bei der Wissenschaft, welche die menschliche Vernunft von jeher beschäftigt hat, nicht rege werden? Rein eben das Interesse, welches die Vernunft unaufhörlich antreibt, jene Wissenschaft zu vollenden, bestimmt sie auch, die Schritte, welche die Vernunft darin vorwärts gethan hat, wieder rückwärts zu verfolgen, und sich dadurch von dem Gange ihrer Cultur und ihrem Wirken Rechenschaft zu geben. Und wenn auch diese Schritte nicht immer Fortschritte, wenn einige auch Fehltritte wären, so ist es nichts desto weniger interessant, den Gang der Cultur auch in den Verirrungen der Vernunft zu verfolgen. Freylich kommt hier alles auf die Behandlung an. Ein bloßes Verzeichniß von Irrthümern der Vernunft ist eben so zurückstoßend und so wenig lehrreich, als ein Roman, der von dem Helden nichts als Ueberheiten zu erzählen weiß, ohne durch philosophische Beobachtungen und Reflexionen ein Interesse zu erwecken. Wie sehr würde man sich aber irren, wenn man die Geschichte der Philosophie ihrem Inhalte nach mit einem solchen Romane vergleichen wollte. Denn jene Verirrungen sind selbst oft richtige aber einseitige Entdeckungen, und alle sind Folgen eines wahren, in unserer Natur gegründeten Bestrebens, welches nur dadurch irre führte, daß das Ziel und die Mittel dazu nur nach vielen,

auch fehlgeschlagenen Versuchen, deutlicher bestimmt werden konnte.

Die Geschichte der Philosophie hat dadurch eine eigene Art von Würde, daß sie die Thätigkeit des Geistes für einen Vernunftzweck darstellt. Durch Beziehung auf diesen Zweck bekommt auch ein mißlungener Versuch, eine unbefriedigende Théorie, welche isolirt als verächtlich erscheint, einen gewissen Werth, der um so höher steigt, je mehr diese Versuche aus einer reinen Quelle entsprangen, und keine andern Triebfedern mit im Spiele waren. Es liegt dieser Geschichte nur ob, diese Würde, welche sie dem Gegenstande verdankt, auch durch die Form, durch die Behandlung des Stoffes, sich zu eigen zu machen.

Durch den geschichtlichen Stoff steht die Geschichte der Philosophie mit allen Zweigen der Geschichte in der engsten Verbindung. Alle Begebenheiten, als gleichzeitig oder auf einander folgend, machen ein großes Ganze aus, in welches sich die einzelnen historischen Wissenschaften getheilt haben, um durch Zusammenfassung des Gleichartigen die Uebersicht des Ganzen zu erleichtern. Alle diese abgesonderten Theile der Geschichte stehen auch nach ihrer Trennung noch in enger Verbindung mit einander, der Stoff des einen greift oft in den andern ein, und der Zusammenhang der Begebenheiten erhält nicht selten erst aus einem andern volle Aufklärung.

So steht die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Menschheit, der Cultur der Wissenschaften, der Staaten und Kirche in Verbindung (vergl. §. 9.). Je inniger das Verhältniß der Philosophie zu andern Wissenschaften, zum Staat und zur Kirche beschaffen war, je mehr sie Einfluß auf alle Zweige des menschlichen Denkens und Handelns hatte, je weniger die Vernunft unter dem Zwang einer fremden Auctorität stand, desto größer zeigte sich dieser wechselseitige Einfluß aller Zweige der Geschichte auf einander.

§. 17.

Nutzen ihres Studiums.

Dem Denker bietet die Geschichte der Philosophie einen reichlichen Stoff zu lehrreichen Betrachtungen und Reflexionen über das Philosophiren, über die Entwicklung der Vernunft, über den Gang und die Ausbildung der Philosophie dar.

Selbst das Studium dieser Geschichte hat manchen vortheilhaften Einfluß auf die Bildung des Geistes. Die mannichfaltigen Kenntnisse, welche es erfordert, die Betrachtung, Beurtheilung und Vergleichung so mannichfaltiger Denkarten und Philosopheme, die Verfolgung einer Idee unter so verschiedenen Einkleidungen, alles dieses setzt die Kräfte des Geistes in Thätigkeit und Übung. Selbstdenken und consequentes Denken kann zwar weder dieses, noch sonst ein Studium erzeugen; ist aber ein Talent dazu vorhanden, so findet es hier gewiß vorzüglich Nahrung. Nirgends wird auch dem einseitigen Denken mehr entgegengewirkt, als hier, wo man genöthiget ist, in das Gedankensystem verschiedener Denker einzubringen, sich ihre Gesichtspuncte zu eigen zu machen, und mit ihnen eine Sache von so verschiedenen Seiten zu betrachten.

Die Geschichte der Philosophie stellt uns die Vernunft von ihrer erhabenen Seite, in ihrem göttlichen Streben nach Wahrheit dar, ohne uns ihre Schwächen zu verbergen, da sie uns auch ihre Verirrungen und Verstrickungen in leere Grillen zeigt; sie gibt uns ein treues Gemälde von der Vergänglichkeit menschlicher Meinungen, und dem immer siegreichen Kampfe der Vernunft mit Irrthum und Aberglauben. Sie lehrt uns dadurch, mit standhaftem Muth und Eifer für die Rechte der Vernunft zu streiten, aber auch bei allem Interesse für Wahrheit nie Bescheidenheit und Humanität zu vergessen.

Zufällig kann das Studium der Geschichte der Philosophie Schaden stiften, wenn man übertriebene Forderungen an dieselbe macht, oder Vorurtheile über ihren Werth mitbringt. Wer in ihr nur ausgemachte Wahrheiten zu finden

glaubt, wer in ihr nicht bloß mit andern denken und philosophiren, sondern selbst Philosophie lernen, oder nur mit mehreren Systemen bekannt werden will, um eines derselben, oder aus allen, was ihm am besten dünkt, anzunehmen; der erkennt den wahren Werth und Zweck dieser Geschichte, und er muß es sich zurechnen, wenn er, ohne sichern Compaß auf einem Meere von Meinungen herumgetrieben, zuletzt entweder selbst an der Vernunft irre wird, und in unfruchtbaren Scepticismus verfällt, oder in den Fesseln fremder Auctorität das Selbstdenken verlernt *).

*) Diesen Schaden stiftet auch eine schlechte Behandlung der Geschichte der Philosophie, welche in den Systemen der Philosophie nur Verwirrungen und verfehlte Versuche findet, auf die der Mensch wie zufällig gekommen sey, und von dem einer immer den andern wieberlege, — nicht Stufen in der Entwicklung einer Idee.

Zweiter Theil.

Methodenlehre der Geschichte der Philosophie.

§. 18.

B e g r i f f.

Die Methodenlehre (Methodik) enthält Regeln für die Auffindung, Sammlung, Bearbeitung und Verbindung der Materialien zu einem Ganzen. Aus dem eigenthümlichen Stoff und Charakter der Geschichte der Philosophie ergeben sich die Grundsätze, nach welchen diese Regeln bestimmt werden müssen.

Die Regeln sind theils allgemeine, theils besondere. Die letzten haben die speciellere Bearbeitung der Geschichte nach Verschiedenheit der Gegenstände und besondern Zwecke zum Object; die ersten sind auf keinen besondern Zweck eingeschränkt, sondern finden durchgängig statt. Beide betreffen theils die Gewinnung der Materialien, Geschichtsforschung, theils die Bearbeitung derselben, Geschichtsdarstellung.

§. 19.

Von der Geschichtsforschung.

Die Geschichtsforschung hat den Zweck, die Materialien der Geschichte der Philosophie vollständig, bestimmt, und unverfälscht aus ihren Quellen aufzusuchen und zu sammeln. Die Erfüllung dieser Forderungen setzt voraus 1) die Kenntniß dessen, was man zu

suchen hat; 2) die Kenntniß der Quellen und ihrer Beschaffenheit; 3) die gehörige Benutzung derselben.

Da die Materialien einer Geschichte nur aus Quellen geschöpft werden können, die eine empirische Erkenntniß gewähren; so ist es zwar unmöglich, vorher zu wissen und gleichsam festzusetzen, was man finden solle; aber es ist von großem Nutzen, zu wissen, was man zu suchen habe. Der Forschungsgeist hat dann einen festen Punkt, der ihn vor unsicherem Herumtappen und Zusammenraffen auf Gerathewohl sichert; er weiß, wornach er forschen soll, ohne ein bestimmtes Resultat finden zu wollen, wodurch die Unpartheilichkeit und Lauterkeit der Thatfachen gefährdet würde.

Man muß sich also bestimmte Gesichtspunkte vorzeichnen, die den Forschungsgeist leiten, um die Quellen desto sorgfältiger studiren und bestimmtere Resultate finden zu können. Diese Gesichtspunkte können nichts anders seyn, als gewisse Rubriken, welche alle Materialien unter sich begreifen, bestimmte Fragen, zu deren Beantwortung der Stoff in den Quellen aufgesucht werden muß.

Es würde überflüssig seyn, diese Gesichtspunkte hier umständlich anzugeben, da sie sich aus dem, was wir oben über den Inhalt und die Form der Geschichte gesagt haben, von selbst ergeben. (Man sehe §. 8 — 9.)

§. 20.

Quellen und ihre Benutzung.

Die Quellen, aus denen die Materialien geschöpft werden müssen, sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils andere litterarische Werke, welche entweder Nachrichten und Untersuchungen über Philosophen und Philosopheme, oder andere historische Facta enthalten, die sich mittelbar auf den Inhalt der Geschichte der Philosophie beziehen. Bei den letzteren kommt vorzüglich in Betracht, ob sie gleichzeitig oder nicht gleichzeitig, bloße Compilationen, oder mit Kritik und Quellenstudium geschrieben sind.

Bei den philosophischen Schriften muß vorzüglich ihre Richtigkeit und die Zeit ihrer Verfertigung ausgemacht seyn, theils um nur wahre Facta aufzunehmen, theils um die fortschreitende Cultur der Vernunft Schritt vor Schritt verfolgen zu können; bei den historisch philosophischen ist vor allem Gebrauche ihre Brauchbarkeit selbst zu bestimmen.

Diese Quellen sollen hier dazu gebraucht werden, die Materialien der Geschichte der Philosophie zu sammeln. Die Materialien aber sind theils unmittelbare, theils mittelbare, Philosopheme und ihr Zusammenhang mit äußern Ursachen. (§. 8.).

Die Philosopheme müssen zunächst aus den Schriften der Philosophen selbst genommen, die andern Schriften nur als Nebenquellen gebraucht werden. Denn kein anderer Schriftsteller kann uns so zuverlässige Nachrichten über das, was ein Philosoph und wie er gedacht, geben, als wir sie in seinen eignen Schriften finden. Nur dann, wenn man die Hauptsätze eines Denkers aus zuverlässigen Quellen geschöpft hat, können auch die Nebenquellen mit Nutzen gebraucht werden, um die Reihe der Philosopheme zu vervollständigen, und manche andere Facta aufzusuchen, welche über Geist und Inhalt eines Systems Licht verbreiten, oder Aufschlüsse über den Gang der philosophirenden Vernunft enthalten.

Bei systematisch verfaßten Schriften ist auf die Principien und die Verbindung des Ganzen zu merken. Aber der Forscher darf dabei nicht aus den Augen lassen, ob das Princip bestimmt und deutlich ausgedrückt ist, ob nicht manche Nebenideen oder Voraussetzungen, die dem Denker dunkel vorschwebten, auf seine Principien und auf die Unterordnung der übrigen Sätze Einfluß hatten. Bei unsystematischen Schriften hat die Erforschung des Gedankensystems mehr Schwierigkeit. Zuerst muß man sich auf den Standpunct eines gewissen Denkers versetzen, und seinen Zweck mit größter Bestimmtheit fassen; dann seine Hauptgedanken aufsuchen, und sehen, welche Folgerungen aus ihnen abgeleitet, welche Gründe für den Beweis derselben angeführt werden, bis.

man die vollständige Reihe der Sätze in ihrer bestimmten Ordnung zusammengefaßt hat. Alle philosophische Gedanken, Winke, Zweifel, die nur in irgend einer Schrift vorkommen, muß der Forscher sorgfältig berücksichtigen, wenn sie auch in sein System gehören.

Eine Untersuchung anderer Art ist die Art der Entstehung und Ausbildung eines Denkensystems, welches nicht allezeit in der Ordnung, wie es vorgetragen worden ist, sich auch gebildet hat. Von der Erkenntniß des letzten hängt aber oft die deutlichere und vollständigere Einsicht in das System selbst und die Würdigung der Cultur des Geistes ab, welchem es seinen Ursprung verbankt. Auch hierauf muß also die Aufmerksamkeit des Forschers gerichtet seyn. Der Hauptpunct, von welchem diese Untersuchung ausgehen muß, ist die Erforschung der Eigenthümlichkeit des Geistes, die Darstellung des wissenschaftlichen Zustandes derselben Zeit, die wichtigsten Angelegenheiten und Bedürfnisse; dann die Nachforschung, welchen Einfluß dieser Zustand auf den Denker gehabt, welche Ansicht der Dinge sich in ihm daraus gebildet hat. Die äußeren Veranlassungen, in Verbindung mit der Kenntniß seiner Geistes-eigenthümlichkeit, können bei aufmerksamen Nachforschen oft auf die Spur der ersten Keime führen, aus denen sich die Bildung des ganzen Systems erklären läßt.

Die beiden vorigen Aufgaben nöthigen den Forscher, seinen beobachtenden Blick immer auch zugleich auf Leben, Geistescharakter, Bildung, Beschäftigungen, zeitliche und räumliche Verhältnisse der Denker, und ihre Verbindungen mit andern Denkern zu wenden, und sich ein treues Gemälde von dem ganzen politischen, religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Zustand jeder Zeit zu entwerfen.

Durch diese allseitige Benützung der Quellen muß der Vorrath der Materialien zur Geschichte der Philosophie zu einem Reichthum anwachsen, der ihre glückliche Bearbeitung sehr erleichtert, und die Hoffnung einer vollständigen Darstellung der Geschichte der Philosophie möglich macht.

Regeln für die Sammlung der Materialien.

Bei Sammlung der Materialien sind folgende Regeln zu beobachten.

1) Man muß sich bestreben, die Materialien so viel, als möglich, vollständig zu sammeln. Sonstwendig diese Forderung ist, so ist sie doch zu groß, als daß sie ein Mann allein, auch wenn er die größte Belesenheit besäße, im ganzen Umfange erfüllen könnte. Das Bestreben, sich der Vollständigkeit so weit als möglich zu nähern, ist also alles, was man fordern kann; und diesem läßt sich keine Schranke setzen. Denn es ist nicht möglich, zu bestimmen, wo der Forschungsgeist stille stehen müsse, oder was er, als nicht für ihn gehörig, zur Seite liegen lassen dürfe, da auch ein kleiner Umstand in der Zusammenstellung wichtig werden, und auch aus fremden Materialien oft ein beträchtlicher Gewinn für die Geschichte entstehen kann.

2) Es dürfen nur wahre und wahrscheinliche Facta mit Bemerkung des bestimmten Grades ihrer Zuverlässigkeit gesammelt werden. Die äußere Wahrheit, d. h. Wirklichkeit einer Begebenheit als solche, läßt sich nur aus Zeugnissen beweisen; der Grad derselben beruhet also auf der Beschaffenheit der Zeugen. Die innere Möglichkeit derselben beruhet auf Gründen aus dem Causalverhältnisse; indem man zeigen kann, daß nicht allein Gründe für ihre Wirklichkeit, sondern auch keine gegen dieselbe vorhanden sind, so steigt die Möglichkeit bis zum Grad der innern Wahrscheinlichkeit. Die Wahrheit der philosophischen Thatsachen, auf welche wir uns hier einschränken, erfordert also einen doppelten Beweis: 1) sie muß aus den Gesetzen und dem Gange des menschlichen Geistes erklärbar seyn; und 2) mit glaubwürdigen Zeugnissen belegt werden können.

Glaubwürdige Zeugnisse sind 1) die Schriften der Philosophen selbst, von deren Ansicht die Rede ist;

L . . . Allgemeine Einleitung.

2) die Schriften gleichzeitiger, wohl unterrichteter Männer;
3) spätere Schriftsteller, welche aber aus alten Quellen geschöpft, und mit Kritik und Sachkenntniß geschrieben haben. Die Zeugnisse bloßer Compiler, oder solcher Männer, welche alles nur einseitig nach ihrem System modeln und deuten, sind, zumal wenn sie dabei mit Ehrlichkeit und gesundem Urtheil verfahren, nicht ganz zu verwerfen, aber freilich nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Denn es ist doch möglich, daß sie aus guten Quellen geschöpft haben, welche verloren gegangen sind; im Fall aber ihre Deutung unrichtig ist, so beweist sie doch das Vorhandenseyn einer Behauptung, die vielleicht auf einem andern Wege nicht bekannt worden wäre. Indessen könnte man durch sie auch verführt werden, falsche Facta anzunehmen. Es ist daher nöthig, die innere Wahrscheinlichkeit zu Hülfe zu nehmen; eine Behauptung, die sich nur auf das Zeugniß solcher Schriftsteller gründet, mit andern zuverlässigen desselben Denkers, oder mit seinem System und seiner Terminologie zu vergleichen, und zu untersuchen, ob es sich an das Ausgemachte anschließt, aus demselben folgt, oder mit demselben auf irgend eine Weise zusammenhängt. In diesem Falle entsteht ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, im entgegengesetzten ein Grad von Unwahrscheinlichkeit, welcher in dem Verhältnisse steigt oder fällt, als man von dem Denker Consequenz und bündiges zusammenhängendes Raisonnement aus andern Gründen anzunehmen berechtigt oder nicht berechtigt ist. Bei widersprechenden Zeugnissen muß das Gewicht ihrer Glaubwürdigkeit, und besonders die Wahrscheinlichkeit entscheiden, welches vorzuziehen ist.

Ueberhaupt aber darf die Regel nie vernachlässiget werden, daß man den Grad der Glaubwürdigkeit eines Factums nicht nur sorgfältig abwäge, sondern auch das Resultat der Untersuchung über seine Glaubwürdigkeit jederzeit genau bemerke. Denn es leitet nur irte, und hält die verbessernde oder berichtende Hand zurück, wenn etwas, das noch nicht historisch ausgemacht ist, als ein gewisses Factum aufgeführt wird.

5) Es gibt aber noch eine andere Wahrheit der That-
sachen, deren sich der Geschichtsforscher bekeißen muß; welche
nicht darin besteht, daß man wirkliche, historisch beglaubigte
Thatfachen aufnimmt, sondern darin, daß man sie in ihrer
ursprünglichen Bedeutung faßt und darstellt. Wir können
jenes die historische, dieses die logische oder philoso-
phische Wahrheit der Thatfachen nennen. Beide können
nicht von einander getrennt werden. Denn wenn eine
Behauptung nicht in ihrem wahren Sinne dargestellt wird,
so ist es nicht mehr dasselbe, sondern ein anderes Factum.
Es ist also eine nothwendige Regel für den Geschichtsforscher,
dem wahren Sinne und Geiste jeder einzelnen
Behauptung eines Philosophen genau nach-
zuforschen. Es darf hier kaum erinnert werden, daß
er dazu mit den nothwendigen historischen und philologischen
Kenntnissen und mit einer gesunden Auslegungskunst ausge-
rüstet seyn, daß er die eigenthümliche philosophische Sprache
jedes Denkers sorgfältig studiren, und in den Geist und
Charakter seines ganzen Gedankensystems einbringen müsse,
um in diesem den Sinn jeder Behauptung zu finden.

Aber vor allen Dingen muß man sich darüber ver-
ständigen, ob ein Denker ein ganzes philosophisches
System vor Augen hatte, und mit Consequenz verfolgte,
oder ob er nur über einzelne Gegenstände philosophirte.
In jenem Falle ist es leichter, den Sinn einzelner Behaupt-
ungen zu bestimmen, als in diesem, wo kein Satz durch
den andern aufgeklärt wird. Wenn man indessen die mög-
lichen Bedeutungen und Rücksichten einer Behauptung ent-
wickelt, den Standpunct und den Grad der wissenschaftlichen
Cultur fest vor die Augen hält, und, was die Hauptsache
ist, auf die Quelle aller Philosophie, den menschlichen
Geist, zurückgeht, so wird man mit Beobachtung der Regeln
§. 20. jede Behauptung auf ihren wahren Sinn zurück-
führen, und selbst den Punct bestimmen können, bis zu
welchem ein Denker in der Entwicklung desselben gekom-
men ist.

§. 22.

Von der Geschichtsdarstellung.

Die Geschichtsdarstellung ist die Verbindung der gesammelten Materialien zu einem Ganzen nach dem Zwecke der Geschichte. Die Darstellung der Bildung der Philosophie als Wissenschaft, ist der Zweck der Geschichte der Philosophie; derselben gemäß muß also die Auswahl, Verbindung der Materialien und die Anlage des Ganzen eingerichtet werden; alles muß darauf angelegt seyn, die fortschreitende Entwicklung der Idee der Philosophie, und die zur Realisirung derselben abzuwechsenden Aeußerungen der Vernunft in einem lichtvollen Zusammenhange unparteiisch darzustellen.

§. 23.

Ueber die Auswahl der Materialien insbesondere.

Ueberhaupt braucht der Geschichtsforscher einen größeren Apparat als der Geschichtserzähler; nicht alles, was jener gesammelt, nicht alle Untersuchungen, die er hat anstellen müssen, können und dürfen sogleich in die Geschichtsdarstellung aufgenommen werden. Die Geschichte der Philosophie insbesondere enthält einen sehr mannichfaltigen Stoff. Ihre Materialien greifen in die Geschichte der Menschheit, des menschlichen Geistes insbesondere, der Völker und Staaten, der Religionen, in die Geschichte anderer Wissenschaften, in die Lebensbeschreibung der Philosophen, und in die Litterargeschichte der Philosophie überhaupt ein (vergl. §. 9.). Die Vollständigkeit und Zweckmäßigkeit ihrer Bearbeitung erfordert Beiträge aus allen diesen verschiedenen historischen Wissenschaften. Es gibt aber eine gewisse Grenze, über welche diese Vollständigkeit nicht hinausgehen darf, ohne in zweckwidrige Ueberladung auszuarten. Die Einheit der Geschichtserzählung verträgt sich nur mit einer bestimmten Quantität des Stoffs; ist dieser verhältnißmäßig zu groß, so wird der Geist zerstreut, und kann nicht mehr das Ziel verfolgen, auf welches sich alle Begebenheiten beziehen müssen. Durch Beziehung auf diesen Zweck ergibt sich da-

her die Regel für die Bearbeitung des Stoffes: nur so viel darf aus jenen Zweigen der Geschichte in die Geschichtsbearbeitung aufgenommen werden, als zur Erklärung der Begebenheiten und des Fortgangs der philosophirenden Vernunft auf dem Wege, die Wissenschaft zu bilden, nothwendig ist, und alles muß ausgeschlossen bleiben, was den Zusammenhang und die Uebersicht der Geschichte stört.

Der Geschichtschreiber, der jenen Zweck festzuhalten weiß, wird auch dafür sorgen, daß bei noch so reichhaltigem Stoffe das Ziel, auf welches sich Alles bezieht, nicht einen Augenblick dem Auge entruht werde, und unter dieser Voraussetzung befördert die vollständige Kenntniß der Thatfachen, wenn ihre Summe auch noch so groß wäre, den Zweck der Darstellung vielmehr, als daß sie ihn hindern sollte. Jeder Nachtheil, der noch etwa aus einem zu großen Reichtume der Materialien entstehen könnte, muß durch die Methode der Bearbeitung entfernt werden. Dazu bietet auch selbst die Unterscheidung einer doppelten Art von Materialien, der unmittelbaren und mittelbaren (vergl. S. 8. und 9.), von selbst die Hände, da die letztern überall den erstern untergeordnet werden müssen.

Ausführliche Lebensbeschreibungen der Philosophen können daher nicht aufgenommen werden; sie würden die Einheit und das Verhältniß der Darstellung verletzen, den Blick von dem, was der eigentliche Gegenstand derselben ist, auf die einzelnen Denker und ihre individuelle Geschichte lenken. Dasselbe gilt auch von der Litterärsgeschichte der Philosophen. Wenn ihre vorzüglichsten Werke genannt und charakterisirt werden, so muß die Beziehung auf den Zweck der Geschichte es rechtfertigen können; andere kritische und litterarische Untersuchungen gehören nicht hieher. Noch weniger dürfen ganze Abschnitte aus der politischen Geschichte eingerückt werden; es ist genug, wenn das, was Beziehung auf die Geschichte der Philosophie hat, angedeutet wird, ohne das Hauptinteresse zu stören.

Ist es aber nicht vielleicht rathsamer, die Geschichte der Philosophie in mehrere Haupttheile zu zerlegen, und da Biographie der Philosophen, Litteratur ihrer Werke und politische Geschichte bei einer vollständigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie unentbehrlich sind, jeder derselben einen Haupttheil anzuweisen *)? Hierdurch würde freilich der Vortheil erreicht, daß alle diese Materialien vollständig und zusammenhängend vorgetragen werden könnten, aber was würde die eigentliche Geschichte der Philosophie dabei gewinnen? Würde nicht ihre Einheit und ihr Zusammenhang leiden, wenn das, was auf die Bildung der Wissenschaft Einfluß gehabt hat, und sie selbst in abgesonderten Theilen vorgetragen werden sollte? Man fände dann in dem einen Theile Begebenheiten, ohne ihre Ursachen und Folgen, in dem zweiten bloße Resultate; und wenn man die Verbindung zwischen beiden dennoch, wie es nothwendig ist, nachweisen wollte, so würde man genöthigt seyn, entweder von dem einen auf den andern zu verweisen, oder das an einem Orte Gesagte, an dem andern zu wiederholen. Beides streitet mit einem zweckmäßigen Plane, und hindert das Interesse, welches aus der Einheit der Darstellung und aus der Uebersicht des Zusammenhangs entspringt. Es ist daher gewiß zweckmäßiger, aus jenen Theilen der Geschichte so viel in die Darstellung der Geschichte der Philosophie zu verweben, als sie bedarf, und es zu einem Ganzen zu verarbeiten, hingegen die ausführlichen Lebensbeschreibungen der Philosophen und Litterarnotizen ihrer Werke als besondere Zweige der Geschichte zu bearbeiten, oder der Litteraturgeschichte zu überlassen.

*) Nach Gölles' s Plan (Vergl. Beiträge zur Geschichte der Philosophie 4 St. S. 130.) würde die Geschichte der Philosophie aus vier isolirten Theilen bestehen, einem litterarisch kritischen, einem historisch biographischen, einer eigentlichen Geschichte der Philosophie, und einer speciellen Geschichte einzelner Theile der Philosophie.

§. 24.

Ueber die Verbindung der Materialien zu einem Ganzen.

Der Hauptgesichtspunct ist die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft, und die Idee derselben, aus welcher alles Philosophiren entsprang, der Mittelpunct, auf den sich alles beziehen muß. Je mehr diese Idee ausgedrückt und festgehalten wird, je mehr sie in dem ganzen Detail der Geschichte hervorspringt, desto mehr Einheit und Zusammenhang kommt in die Darstellung, desto zweckmäßiger wird sie. Dieser Zweck wird erreicht, wenn der Geschichtschreiber in jedem Zeitpuncte, bei jedem Denker, der eine bedeutende Stelle in der Geschichte einnimmt, den Begriff von Philosophie hervorhebt, welchen die Vernunft gerade damals nach dem vorhandenen Grade der Cultur erreichen konnte; wenn er Alles, was zur Begründung und Ausführung eines Systems nach diesem Begriffe geschah, vollständig und deutlich beschreibt, dieß alles in Verhältniß zur Idee der Philosophie überhaupt, die nur eine einzige ist, darstellt *). Auf diese Art kann sowohl das Fortschreiten, als der Stillestand auf dem Wege zur Wissenschaft beschrieben werden, und daran schließt sich von selbst die Entwicklung der Ursachen, welche das eine oder das andere gewirkt oder befördert haben.

Alles, was nur immer in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, ein System eines Philosophen, die Bildung und Bearbeitung einer philosophischen Wissenschaft, als eines besondern Ganzen, eine Theorie über einen einzelnen Gegenstand, ein philosophischer Streit u. s. w. muß daher stets in diesem Verhältniß und in dieser Beziehung bearbeitet werden; nur dann kann man von Geschichte der Philosophie sprechen, dann erst erhält das Mannichfaltige derselben Einheit und Zusammenhang.

Es ist daher eine sehr unrichtige Maxime, welche bisher in den mehresten Geschichtsbüchern der Philosophie ge-

*) Und so hätte, eine beschränkte und einseitige Ansicht der Philosophie als Maassstab der Beurtheilung anzuwenden, womit die Unparteilichkeit und Reinheit der Geschichte nicht besteht. K. d. P.

herrscht hat, daß die Philosophen und die Schulen, welche sie gestiftet haben, die Hauptrolle spielen, und das Ganze in viele einzelne isolirte Partien vertheilt ist, welche keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct haben. Alles das findet in der Geschichte der Philosophie zwar auch seine Stelle, aber es nimmt nur die zweite, nicht die erste ein; es steht nicht um sein selbst, sondern um eines höhern Zwecks willen da.

§. 25.

Von der Anordnung der Geschichte der Philosophie.

Das Ganze muß chronologisch geordnet seyn. (Vergl. §. 12.) Aber selbst diese Ordnung muß sich wieder auf den Zweck der Geschichte beziehen. Die Zeitfolge ist nur gleichsam der Rahmen, in welchen das Ganze hinein gezeichnet wird; die einzelnen Partien desselben können noch immer auf verschiedene Art zusammengestellt werden.

Es läßt sich außerdem eine ethnographische, und eine biographische Methode in der Geschichte der Philosophie denken; nach jener werden die einzelnen Völker nach einander aufgeführt, in denen sich der philosophische Geist geäußert hat; nach dieser die Philosophen, wie sie ohne Rücksicht auf das Volk, dem sie angehörten, auf einander gefolgt sind. Beide Methoden sind deswegen tadelhaft, weil sie etwas Aeußeres und Zufälliges zum Wesentlichen machen. Daher hat man auch die irrige Meinung so lange gehegt, als müßten in der Geschichte der Philosophie alle Hauptvölker auftreten, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob dieses mit dem Geiste dieser Geschichte übereinstimme. Eine andere Methode besteht darin, daß man das Ganze nach Secten und Systemen ordnet. Obgleich diese etwas besser ist als jene, so hat sie doch mit ihnen den Fehler gemein, daß auf diese Art nur immer einzelne Partien beschrieben werden, welche durch kein gemeinschaftliches Band verbunden sind.

Der einzig zweckmäßige Plan für die Geschichte der Philosophie kann nur derjenige seyn, welcher die Will-

dung der Philosophie als Wissenschaft, als das Wesentliche vor Augen hat, und diesem alles Uebrige unterordnet; *) in welchem daher alle Abschnitte und Ruhepunkte auf dieses Ziel hinweisen, und die Uebersicht erleichtern.

§. 26.

Von den Perioden der Geschichte der Philosophie.

Die Perioden und Zeitabschnitte müssen daher durch wichtige Veränderungen in dem wissenschaftlichen Gange der Philosophie gebildet werden. Dahin gehört die Aufstellung eines deutlichen Begriffs der Philosophie, worauf alles Philosophiren abzwelt; Erweiterung und systematische Eintheilung des Gebietes der Philosophie; eine gänzliche Veränderung in dem Geiste, in der Methode und in der Richtung des Philosophirens; merkwürdige Umänderung in der Bearbeitung der einzelnen philosophischen Wissenschaften u. s. w.

Jede Periode kann wieder Unterabtheilungen haben; und hierzu können entweder Denker, die sich Verdienste um die Philosophie erworben, oder sonst für dieselbe merkwürdig wurden, oder auch ihre Systeme gebraucht werden. Die bisher gewöhnlichen Hauptabtheilungen treten also in die Stelle von Unterabtheilungen zurück, indem sie einem höhern Gesichtspunct untergeordnet werden.

Unter diese Perioden, welche chronologisch geordnet seyn müssen, werden nun alle Begebenheiten, die sich auf die Entwicklung der Philosophie beziehen, und auf ihren Gang Einfluß hatten, vertheilt und zusammengestellt. Was je für diese Wissenschaft, und wie es geleistet worden, was ihre Existenz befördert oder gehindert und aufgehalten hat, bekommt in dem Ganzen diejenige Stelle, welche der Zusammenhang und die Beziehung desselben auf die oberste Idee erfordert. Auf diese Art wird die Geschichte der Phi-

*) Die ethnographische Ordnung wird sich also hierdurch der chronologischen Darstellung, welche diese Idee verfolgt, unterordnen, und jenen eng anschließen lassen. A. d. G.

osophie allgemein, ohne deswegen alle Völker auftreten lassen zu müssen.

§. 27.

Allgemeine und specielle Geschichte der Philosophie.

Die allgemeine Geschichte der Philosophie kann, weil sie das Ganze umfaßt, nicht in allem Einzelnen ausführlich seyn, sondern muß das Detail vieler Theile und Begebenheiten, von denen sie oft nur die Resultate aufnehmen darf, speciellern Bearbeitungen überlassen. Es läßt sich ein Verhältniß zwischen der allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihren speciellen Theilen denken, nach welchem sie sich genau einander anschließen, und zusammen ein vollständiges Ganzes bilden. Dieß würde der Fall seyn, wenn die letzteren den Inhalt der Geschichte der Philosophie nach allen Rücksichten und Beziehungen vollständig darstellten, jene aber die Resultate und höhern Ansichten, welche sich daraus ergeben, in Beziehung auf den letzten Zweck der Geschichte entwickelte, und gleichsam den Schlüssel zu jenen enthielte. Da aber dieses eine Idee ist, welche wegen ihrer großen Schwierigkeiten von einem Manne gar nicht, und von mehreren in Verbindung schwerlich je ausgeführt werden wird, so muß die allgemeine Geschichte der Philosophie nothwendig den wesentlichen Stoff auch aus jenen besondern Bearbeitungen aufnehmen und mit ihrem Zwecke verbinden.

Wir wollen hier zum Beschlusse diese möglichen speciellen Theile der Geschichte der Philosophie aufzählen.

I. In Rücksicht auf Zeit und Ortverhältnisse,

- 1) Geschichte der Philosophie einzelner Völker, nemlich nur solcher, unter welchen das Philosophiren wirklich wissenschaftliche Form erreicht hat. Eine ihrer ersten Aufgaben ist, zu zeigen, welchen Einfluß der Nationalcharakter und die Verfassung eines Volks auf die Richtung seines philosophischen Geistes gehabt hat.

2) Geschichte der Philosophie einzelner Zeitabschnitte. Um eine besondere historische Bearbeitung zu verdienen, müssen sie in irgend einer Rücksicht merkwürdig seyn, und sich durch einen besondern Charakter auszeichnen, dessen genau detaillierte Entwicklung dann der Gegenstand dieser Geschichte ist. Hieher gehört die Abtheilung der Hauptperioden, und der ihnen untergeordneten Abschnitte.

II. In Rücksicht auf besondere Richtungen oder Gegenstände der Philosophie.

a) Partikulargeschichte des Philosophirens.

1) Geschichte einzelner philosophischer Schulen. Ihr Gegenstand ist die Entstehung, Verbreitung und Schicksale derselben, die Charakterisirung ihres eigenthümlichen Geistes, und ihres Einflusses auf die Bildung der Philosophie.

2) Geschichte einzelner Systeme. Der Hauptgesichtspunct derselben muß auf die Entstehung und Darstellung dieser Systeme nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, und die Entwicklung der Ursachen, welche darauf gewirkt haben, gerichtet seyn.

3) Geschichte philosophischer Streitigkeiten. Diese läßt sich auf eine dreifache Art vortragen, so daß entweder die handelnden Personen, oder der Streitpunct der Hauptgesichtspunct dabei ist, oder beide verbunden werden. Jede dieser Arten hat, mit Geschicklichkeit ausgeführt, ihr Interesse, und liefert dann für die allgemeine Geschichte der Philosophie wichtige Beiträge.

4) Geschichte der philosophischen Methoden.

5) Geschichte der philosophischen Kunstsprache, welche vorzüglich die Bildung derselben und ihren Einfluß auf das Philosophiren darzustellen hat.

b) Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften. Sie mußte die Bildung derselben nach Form und Inhalt pragmatisch darstellen, das Verhältniß derselben zu andern Wissenschaften zeigen, und die Ursachen,

welche darauf Einfluß gehabt haben, ausführlich entwickeln.

c) Geschichte einzelner philosophischer Lehren, Grundsätze u. s. w.

An diese speciellen Theile der Geschichte der Philosophie und deren Behandlung in Monographien schließen sich auch die Biographien der Philosophen an, in so fern sie vorzüglich die Entwicklung der Eigenthümlichkeiten ihres philosophischen Geistes zum Gegenstand haben.

Alle jene speciellen Bearbeitungen aber arbeiten der allgemeinen Geschichte vor, und bieten ihr mannichfaltigen Stoff zur Darstellung der Bildung der Philosophie als Wissenschaft dar. Je mehrere dieser Arbeiten schon vorhanden sind, desto mehr wird das Geschäft des Geschichtschreibers, vorzüglich was die Sammlung der Materialien betrifft, der unmöglich ein einziger Mann gewachsen seyn kann, erleichtert. Dagegen erweist die allgemeine Geschichte der Philosophie auch diesen speciellen Theilen den Dienst, daß sie den Gesichtspunct, welchen sie bei Auffuchung und Bearbeitung des besondern Stoffs vorzüglich zu beachten haben, und die Methode, durch welche sie am zweckmäßigsten bearbeitet werden können, vor Augen legt. Sie können daher auch nur in Verbindung mit einander zu einem höheren Grade von Vollkommenheit gebracht werden.

§. 23 *).

Es können drei Hauptperioden für die Geschichte der Philosophie angenommen werden. Erste Hauptperiode. Freies Streben der Vernunft nach Erkenntniß der letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit, ohne

*) Der sel. Tennemann hat es ganz unterlassen, die von ihm bei dieser allgemeinen Geschichte der Philosophie angenommenen Hauptperioden anzugeben und damit den Plan dieses Werks dem Leser desselben vor Augen zu legen. Diesem wesentlichen Mangel soll die oben gegebene aus dem Grundriß gezogene und hier mit den Abtheilungen dieses größern Werks in Verbindung gebrachte Uebersicht in etwas abhelfen. A. d. F.

deutliches Bewußtseyn leitender Grundsätze. Griechische und römische Philosophie. — Zweite Hauptperiode. Streben der Vernunft nach Erkenntniß unter dem Einflusse eines über die Vernunft erhabenen, durch Offenbarung gegebenen Princips; dann aber auch Streben sich von diesem fremden Zwange loszumachen, wobei wiederum ein anderer Despotismus eingeführt wurde. Einseitig subtiler, dialektischer Geist. Philosophie des Mittelalters. — Dritte Hauptperiode. Selbstständiges Streben nach Erforschung der letzten Principien und vollständiger systematischer Verknüpfung aller Erkenntniß, vorzüglich sichtbar in der Ergründung, Begründung und Begrenzung der philosophischen Erkenntniß. Neuere Philosophie *).

*) Unter die erste dieser drei Hauptperioden fallen die fünf Hauptstücke und untergeordneten Perioden, von welchen die sieben ersten Bände dieses Werks handeln. Die zweite Hauptperiode enthält das fünfte und sechste Hauptstück, wovon die zwei Abtheilungen des achten Bandes und der neunte Band handeln. Die dritte Hauptperiode hat der Verfasser mit dem siebenten Hauptstücke im zehnten Bande begonnen und davon die Abtheilung, welche die getrennte Geschichte der spekulativen Philosophie von Baco an enthalten sollte, bis auf die empirische Schule in England im elften Bande fortgeführt.
K. d. P.

A n h a n g.

Geschichte und Litteratur der Geschichte der Philosophie.

§. 29.

Die ersten Versuche der Geschichte der Philosophie, wenn wir einige wenige ausnehmen, welche in abhandelnden Schriften über gewisse Materien die Behauptungen anderer Denker anführten, waren meistens Compilationen, ohne Kritik, Auswahl und philosophischen Geist. Ihre zusammengefaßten geschichtlichen Nachrichten gingen in die Werke der Neuern über und mit ihnen jene unhistorische Manier, die sich nur damit begnügte, eine Menge von Notizen zusammenzutragen, ohne sie nach einem festen Gesichtspunct zu ordnen, und durch Beziehung auf einen Zweck in eine zusammenhängende Darstellung zu verarbeiten. Diogenes Laertius war lange Zeit der einzige Führer und das Muster für die neuern Geschichtschreiber, die ihn nur theils übersehten, theils durch Hülfe anderer Schriftsteller von sehr ungleichem Werth ergänzten, und die Compilation bis auf neuere Zeiten fortführten. Hierzu kam noch die Meinung der Kirchenväter, die durch ihren Gang, alle Weisheit aus Offenbarung abzuleiten, und das jüdische Volk auch von dieser Seite als das allein begünstigte darzustellen, eine Menge historischer Irrthümer, Vorurtheile und Ansichten auf die spätern Bearbeiter der Geschichte fortpflanzten, welche dem größten Theile nach Theologen waren. Sie veranlaßten den Wahn einer antediluvianischen

Philosophie, und die Einmischung vieler theologischen Polemik und Gelehrsamkeit.

Die meisten Schriften dieser Art enthalten nichts als gesammelte Nachrichten von dem Leben der Philosophen und ihren Behauptungen, wie sie zerstreuet gefunden werden, ohne in den Geist derselben einzubringen, oft durch das herrschende theologische System, durch allegorische und mythische Deutungen verunstaltet und verdreht, oder bürre Auszüge aus Schriften der Philosophen, welche weder den Geist des Schriftstellers charakterisiren, noch von seinem System etwas anders, als den bloßen Buchstaben geben. Der Mangel an philosophischem Geist, und an einem bestimmten Begriffe von Philosophie und den Erfordernissen einer Geschichte derselben setzt die meisten Schriftsteller dieses Faches in die Klasse der Compiler und Chronikenschreiber. Nur selten traten Männer auf, welche wie Bayle, frei von allen vorgefaßten Meinungen, und ausgerüstet mit Gelehrsamkeit, durch ihren ächten philosophischen Geist, durch ihren hier so wohlthätigen Skepticismus über einzelne Punkte der Geschichte neues Licht verbreiteten, das Grundlose und bloß bittweise Angenommene in seiner Blöße darstellten, und für diese Art von Forschungen ein Muster aufstellten. Schade nur, daß Bayle nicht in diesem Geiste die ganze Geschichte der Philosophie bearbeitete, und daß er so wenig Nachahmer fand.

In der Litteratur der Geschichte der Philosophie macht Jean Brucker Epoche, nicht sowohl wegen des eignen Quellenstudiums, oder weil er die Methode derselben umgeschaffen hätte, sondern weil er mit großem Fleiße Alles, was bis auf seine Zeiten für die Geschichte war vorgearbeitet worden, sammelte. Sein Werk, das größte und umfassendste in dieser ganzen Litteratur, theilt die Geschichte der Philosophie in die alte, mittlere und neue, und nach den Völkernschaften ein, und ist fast immer weitläufiger in der Lebensbeschreibung der Philosophen, als in der Darstellung ihrer Systeme. Wo er diese aufführt, sind es Fragmente, welche noch vieler Berichtigungen und Ergänzungen aus den Quellen bedürfen; auch mischt er noch gar viele Untersuchungen ein,

die nicht dahin gehören. Bei allem feinen Forschungsgeist, besitz er doch nicht genug philosophischen Geist; sein Begriff von Philosophie ist zu schwankend und unbestimmt, als daß er einen festen Gesichtspunkt und Plan für die Geschichte derselben hätte fassen können. Ungeachtet aller dieser Mängel aber hat er doch das erste vollständige Werk über diese Geschichte aufgestellt, das als solches in der Litteratur Auszeichnung verdient.

Nach Bruckers Zeiten fängt sich die Periode an, in welcher größtentheils von den Deutschen vorzüglich viel ist geleistet worden. Die Gründlichkeit der Sprachforschung, die zweckmäßigere Methode in dem Studium der Classiker, die größere Schärfe und Bestimmtheit der Kritik, überhaupt der größere Eifer, mit welchem Philologie getrieben wurde, hatte den wohlthätigsten Einfluß auf die Geschichtsforschung in diesem Gebiete. Diesen Ursachen ist es zu verdanken, daß mehrere, vorzüglich ältere philosophische Werke aus der Vergessenheit gezogen, und mit mehr Geschmack und Sachkenntniß bearbeitet wurden; daß der Werth und die Brauchbarkeit der meisten Quellen geprüft und bestimmt wurde; daß mehrere schätzbare Werke über einzelne Theile der alten Geschichte an das Licht traten, welche eine Menge neuer Thatsachen hervorhoben, alte Irrthümer verbesserten, über manche Systeme und Lehrsätze neues Licht verbreiteten. Auf der andern Seite kam der kritische Geist der Philosophie diesem Zweige der Geschichte zu statten, durch tiefere Ergründung des Begriffs und Wesens der Philosophie, durch Erörterung des Erkenntnißvermögens, seiner Formen und Gesetze, durch die genauere Eintheilung des Gebiets und der Theile der Philosophie. In dieser Periode zeichnen sich Liebemann, Meiners, Garve, Buhle, nebst mehreren andern aus, deren Werke in der Folge angeführt werden sollen. Man bemerkt mit Vergnügen, daß der Gesichtspunkt immer mehr auf das Wesentliche, auf den philosophischen Gehalt sein Augenmerk richtet, und selbst den fehlerhaften äußern Zuschnitt, die ethnographische Ordnung, welche noch in allen, auch den neuesten Compendien herrscht,

wagte Liebemann zuerst gegen eine zweckmäßigere zu vertauschen *).

Bergl. die Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden in *Riethammers philos. Journal* 1795. VIII u. IX.

Wir geben hier eine Uebersicht von allen Schriften, welche über die Geschichte der Philosophie erschienen sind, mit Ausschluß derjenigen, welche die Geschichte der Philosophie einzelner Perioden und Völker betreffen, und in jedem Bande besonders genannt werden sollen. Hier finden nur die allgemeinen Schriften, nach Klassen geordnet, und in der Folge wie sie erschienen sind, eine Stelle. Eine Anzeigte des Werths und des Eigenthümlichen jeder Schrift würde zu weit führen; wir beschränken uns daher bloß auf die Angabe der Titel.

§. 80.

I. Schriften über den Begriff, Umfang, die Form und Methode der Geschichte der Philosophie.

a) Begriff.

Karl Leonh. Reinhold, über den Begriff der Geschichte der Philosophie in *Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie* 1 St. und in der Auswahl vermischter Schriften 1 Thl. Jena 1796.

Ge. Fr. Dan. Götz, Abhandlung über den Begriff der Geschichte der Philosophie etc. Erlangen 1794. 8. und: *Blick in das Gebiet der Geschichte und Philosophie*. 1. Bdchen. Leipzig 1798. 8.

Jo. Christ. Aug. Grohmann, über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg 1797. 8.

*) Noch fehlt die Darstellung der Geschichte der Philosophie, welche die Entwicklung der Philosophie unter den Menschen im Ganzen und Großen in ihrem organischen Zusammenhange, und so jedes einzelne organische System als Glied und untergeordneten Organismus darstellt. A. d. S.

Dan. Boethius, de idea historiae philosophiae rite formanda. Upsal 1800. 4.

Fr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie. Leipzig 1809. 8. (der nachgel. Werke IV. B.)

Car. Fr. Bachmann, über Philosophie und ihre Geschichte, drei akad. Vorlesungen. Jena 1811. 8. und: Ueber Geschichte der Philosophie. Zweite umgearbeitete Auflage nebst einem Sendschreiben an H. Reinhold in Kiel. Jena 1820. 8.

Chr. Aug. Brandis, über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Kopenhagen 1816. 8.

b) u m f a n g.

Börge Riisbrigh, über das Alter der Philosophie und den Begriff von derselben, aus dem Dänischen von Jo. Amb. Martussen. Kopenhagen 1803. 8.

Chr. Fr. Bachmann, de peccatis Tennemannii in hist. philos. Jena 1814. 4.

c) M e t h o d e.

Christ. Garve, de ratione scribendi hist. philos. Lipsiae 1768. 4. und: legendorum philosophorum veterum praecepta nonnulla et exempla. Ibid. 1770. 4. (Beide auch in Fülleborns Beiträgen XI. u. XII. St.)

Georg Gust. Fülleborns Abhandlung: Plan zu einer Geschichte der Philosophie. In dem 4. St. seiner Beiträge; und: Was heißt den Geist einer Philosophie darstellen. In seinen Beiträgen 5. St.

Chr. Weiß, über die Behandlungsart der Geschichte der Philosophie auf Universitäten. Leipzig 1800.

d) Q u e l l e n.

Henr. Kuhnhardt, de fide historicor. recte aestimanda in hist. philos. Helmst. 1796. 4.

e) E i n t h e i l u n g.

Dan. Boethius, de praecipuis philos. epochis. Lund. 1800. 4.

1) B e r t h.

Fr. Ant. Zimmermann (praeses) Disputation von der Brauchbarkeit der philosophischen Geschichte. Heidelberg 1785. 4.

Ge. Aug. Hilleborn, einige allgemeine Resultate aus der Geschichte der Philosophie in den Beiträgen IV. St. und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophie XI. St.

Heinr. Ritter, über die Bildung der Philosophie durch die Geschichte der Philosophie (Zugabe zu seinem Buche über den Einfluß des Cartesius). Leipzig 1816. 8.

§. 31.

II. Schriften, in welchen einzelne Untersuchungen, Erläuterungen und Bemerkungen über die Geschichte der Philosophie vorkommen.

The true intellectual System of the universe by Ralph Cudworth etc. London 1678. fol. II. Ed. 1743. 4.
Latein. Uebersetzung Mosheim's: Systema intellectuale huius universi etc. Jenae 1733. fol. Ed. II. Leidae 1773. II Voll. 4.

Petri Dan. Huetii demonstr. Evangelica. Paris. 1679. fol. und öfter.

Dictionnaire historique et critique, par Mr. Pierre Bayle. Rotterd. 1697. II Voll. fol. Die beste Ausgabe ist Ed. IV. revue et augmentée par Des-Maiseaux. Amst. et Leid. 1740. IV Voll. fol. Deutsch von Joh. Chph. Gottsched. Leipzig 1741—44. IV Bde. Fol. Franz. Auszug: Extrait du dictionn. du Mr. Bayle Berl. 1765. II T. 8. Deutscher Auszug: Peter Baylen's philosophisches Wörterbuch, oder die philosophischen Artikel etc.; abgekürzt von Ludw. Heinr. Jakob. Halle 1796. II Bde. 8.

Ernst Platners philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Leipzig 1782. II Bde. 8. II. Ausg. 1793 — 1800. 8.

Joh. Neub, über den in verschiedenen Epochen der Wissenschaften allgemein herrschenden Geist und seinen Einfluß auf dieselben. Frankfurt a. M. 1795. 8.

III. Vermischte Sammlungen zur Geschichte der Philosophie.

Jac. Thomasii schediasma historicum, quo varia discutuntur ad hist. tum philosophic. tum ecclesiasticam pertinentia. Lipsiae 1665. 4; auch unter dem Titel: origines historiae philos. et eccl. cura Chr. Thomasii. Hal. 1699. 8.

Jo. Franc. Buddei Analecta historiae philosophicae. Hal. 1706. 8. Ed. II. 1724. 8.

Acta Philosophorum d. i. gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica von Chr. Aug. Heumann. XVIII Stücke in III Bden. Halle 1715—23. 8.

Mehrere Abhandlungen in der Histoire de l'Academie royale des Inscriptions et des belles lettres. Paris 1717. Fol. Einige davon findet man in

Michael Hissmanns Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. Göttingen und Leipzig 1778—1783. VI Bde. 8.

Jac. Bruckeri Otium Vindelicum s. meletematum historico-philosophicorum triga. Aug. Vind. 1729. 8. und

Miscellanea historiae philosophicae, literariae, criticae, olim sparsim edita, nunc uno fasce collecta, multisque accessionibus aucta et emendata a Jac. Bruckero. Ibid. 1748. 8.

Christ. Ern. de Windheim Fragmenta historiae philosophicae etc. Erl. 1753. 8.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Georg Gustav Fülleborn. Jülichau und Freistadt 1791—1799. XII Stücke. 8.

IV. Ausführliche Werke über die Geschichte der Philosophie und ihre Litteratur.

Thom. Stanley history of philosophy. London 1655. fol. Ed. III. 1701. 4. lateinisch übersezt mit Berichtigungen: hist. philos. etc. von Godef. Dlearius. Lipsiae 1711. 4. und Venet. 1733. 4.

Histoire critique de la philosophie ou l'on traite de son origine, de ses progres et des diverses revolutions, qui lui sont arrivées jusque à notre tems par Mr. D*** (Andr. Fr. Bonreau Deslandes). Paris 1730 — 36. III Voll. fol. Nouv. edit. Amsterd. 1737. III Voll. 8. Deutsch Leipzig 1770. (I Bd.)

Joh. Sal. Bruckers kurze Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm 1731 — 36. VII Bde. 12. Zufüge 1737. 12. Desselben historia critica philosophiae a mundi incunabulis etc. Lipsiae 1742 — 44. V Voll. 4. Ed. altera 1766 — 67. VI Voll. 4. (Im englischen Auszug von Will. Enfield, Lond. 1791. II Voll. 4.)

Della istoria e della indole di ogni filosofia, di Agostopisto Cromaziano (der wahre Name des Verfassers ist Buonafede). Lucca 1766 — 71. V Voll. 8. Damit hängt zusammen: Della restauratione di ogni filosofia nei Sec. XV, XVI, XVII. Venez. 1789. III Voll. 8. Ins Deutsche übersezt, mit einigen Berichtigungen und Abhandlungen von H. K. Heydenreich, Leipzig 1791. II Bde. 8.

Geschichte der Philosophie für Liebhaber (von Jo. Gbph. Adelung). Leipzig 1786 — 87. III Bde. 8. II Aufl. 1809.

Joh. Gottl. Buhle, Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes I. B. Lemgo 1793. 8. (nicht fortgesetzt) und: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Litteratur derselben. Göttingen 1796 — 1804. VIII Bde. 8. welchem Werke sich seine Geschichte der neuern Philosophie anschließt.

Degerando, hist. comparée des systemes de la philos.
Paris 1804. III Voll. 8. II. Ed. augmentée IV Voll.
8. Paris 1822. Deutsch übersetzt von Tennemann.
Marburg 1806 — 7. II Voll. 8.

L i t t e r a t u r :

Jo. Jonsius, de scriptoribus hist. philosophicæ libri IV.
Francf. 1659. recogniti etc. cura Jo. Chr. Dorn. Jen.
1716. 8.

Jo. Andr. Ortloffs Handbuch der Litteratur der Ge-
schichte der Philosophie. Erlangen 1798. 8. (1. Abthl.)

V. Compendien und kleinere Schriften.

Georg. Hornii historiae philosophicæ lib. VII. Lugd.
Bat. 1655. 4.

Joh. Franc. Buddei historiae philosophicæ suc-
cincta delineatio vor seinen Elementis philosophiæ
instrumentalis. Edit. IV. Hal. 1712. 8. Erläuterungen
derselben vom Verfasser gab Joh. Georg Walch.
Halle 1731. 8. heraus.

Laur. Reinhardi compend. histor. philosophiæ.
Hamburg 1724. 8. ib. 1735. 4.

Frieder. Gentzenii historia philosophiæ in usum
lectionum academicarum auctior. Hamb. 1724. 8.
ibid. 1734. 8.

Joh. Bapt. Capasso historiae philosophicæ syno-
psis, sive de origine et progressu philosophiæ, de
vitis, sectis et systematibus omnium philosophorum.
libr. IV. Neap. 1728. 4.

Jo. Gottl. Heinecii elementa hist. philosophicæ.
Berol. 1743. 8.

Jo. Jac. Bruckeri institutiones historiae philosophi-
cæ, usui academicæ iuventutis adornatæ. Lipsiæ
1747. 8. II Ed. ib. 1756. Ed. III. von Fr. Gottl.
Born ib. 1790. 8. Derselben Anfangsgründe der
philosophischen Geschichte. Ulm 1751. (früher unter

dem Titel: Auszug aus den Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm 1786. 8.

Karl Wilh. Lohmanns kurzer Abriss der Geschichte der Weltweisheit, nach Ordnung der Zeit, zum Gebr. akadem. Vorlesungen. Helmstädt 1754. 8.

Formey, abrégé de l'histoire de la philosophie. Amsterd. 1760. 8. Deutsch Berlin 1763. 8.

Friedr. Anton Büschings Grundriß einer Geschichte der Philosophie. Berlin 1771 — 1774. 2 Theile. 8.

Chph. Meiners, Grundriß der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo 1786. 8. II. Aufl. 1789.

Jo. Gurllitts Abriss der Geschichte der Philosophie, Leipzig 1786. 8.

Joh. Aug. Eberhards allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle 1788. 2. Ausgabe 1796. 8. Auszug aus der allgemeinen Geschichte. Halle 1794. 8.

Fr. Fav. Smeyners Litterargeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie, wie auch aller philosophischen Secten und Systeme. Grätz 1788. 1789. II Bde. 8.

Joh. Christ. Bollbedings kurze Uebersicht der Geschichte der Philosophie bei der Vornwelt, bei den ältesten Völkern und ersten Philosophen, in seinem Lehrbuche der theoretischen Philosophie. Berlin 1792. 8.

J. G. G. Werbermanns Geschichte der Philosophie, als Anhang seiner kurzen Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt. Leipzig 1793. 8.

Ehr. Gust. Fülleborns kurze Geschichte der Philosophie im III St. der Beiträge.

Geo. Sochers Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant. München 1802. 8.

Friedr. Afts Grundriß einer Geschichte der Philosophie. Landsbut 1807. 8. II. Aufl. 1825.

Joh. Heinr. Mart. Ernestis encyclop. Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Philosophie und ihrer Litt. Lemgo 1807. 8.

Fr. Aug. Carus, Ideen zur Geschichte der Philosophie.
Leipzig 1809. 8. f. S. LXVI.

Carl Aug. Schaller, Handbuch der Geschichte philosophischer Wahrheiten. Halle 1809. 8. (des Magazins für Verstandsbübung II. Theil.)

Phil. Rudw. Snells kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie I. Abthl. (Geschichte der alten Philosophie.)
Gießen 1813. II. Abthl. (Philosophie des Mittelalters.)
1819. 8.)

Kaj. Weillers Grundriß einer Geschichte der Philosophie.
München 1813. 8.

Jos. Hillebrands Geschichte und Methodologie der Philosophie (Propädeutik der Philosophie II. Abthl.)
Heidelb. 1819. 8.

Ans. Thadd. Kirner, Handbuch der Geschichte der Philosophie. III Bde. Sulzbach 1822 — 23. 8.

VI. Geschichte einzelner Theile der Philosophie.

a) Speculative Philosophie.

Dieterich Liebemanns Geist der speculativen Philosophie. Marburg 1791 — 1797. VII Bde. 8. (bis Berkeley.)

b) Logik und Metaphysik insbesondere.

Pet. Gassendi, de origine et varietate Logicae in dem I. B. seiner Werke.

Ger. Jo. Vossii de natura et constitutione Logicae et Rhetoricae lib. XI. Hag. Com. 1658. 4.

Jac. Friedr. Reimmanns kritisirender Geschichtskalendar von der Logica. Frankf. 1698. 8.

Jo. Alb. Fabricii specimen elencticum hist. logicae. Hamb. 1699. 4.

Joh. Georg Walch, historia logicae, in seinen Parergis academiciis. Lips. 1721. 8. . S. 453 ff.

Joach. Georg Daries, Meditationes in Logicas veterum, Anhang zu seiner Via ad veritatem. Jena 1755. 8.

Külleborn, kurze Geschichte der Logik bei den Griechen.
Beitr. St. IV. Nr. 4.

Joh. Glieb. Buhle de veter. philosophor. graecor.
ante Aristotel. conaminih. in arte logica invenienda
et perficienda in den Commentatt. soc. Gott. T. X.

B. L. G. Freyherrn von Eberstein, Versuch einer
Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen,
von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit. Halle 1794 —
99. II Bde. 8.

Jac. Thomasiai historia variae fortunae, quam disci-
plina metaphysica, iam sub Aristotele, iam sub Scho-
lasticis, iam sub recentioribus experta est; vor seinen
Erotematibus metaphysices. Lipsiae 1705. 8.

Sam. Frid. Buchneri historia metaphysices. Witteb.
1728. 8.

Lud. Pet. Wachlin, diss. de progressu philos. the-
oreticae sec. XVIII. Lund. 1796. 4.

Preißschriften über die Frage: welche Fortschritte hat
die Metaphysik seit Leibniz's und Wolffs Zeiten in
Deutschland gemacht, von Jo. Ehyph. Schwab, Carl
Leonh. Reinhold, Joh. Heint. Abicht. Berl. 1796. 8.

Fred. Ancillon, melanges de literature et de philos.
II Voll. Par. 1809. 8.

Storia critica delle opinioni filosofiche di ogni secolo
intorno alla Cosmologia di B. T. (C. Bas. Terzi.)
T. I. Padua 1788. 8.

c) Psychologie insbesondere.

Storia critica delle opinioni filosofiche de ogni se-
colo all' anima di B. T. (Bas. Terzi.) Padua
1776 — 1778. 8.

Fr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie. Leipzig
1808. (III. B. der Werke.)

d) Religionsphilosophie insbesondere.

Mr. de Burigny, hist. de la philos. payenne ou sen-
timents des philos. et des peuples payens etc. sur

dieu, sur l'ame et sur les devoirs de l'homme. à la Haye 1723. II Voll. 12. (auch unter dem Titel la theologie payenne. Paris 1753. II Voll. 12.)

Joh. Achat. Fel. Biedle, Historie der natürlichen Gottesgelahrtheit vom Anfang der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten. Leipzig und Zelle 1742. 4. Eben-
dess. Neuere Geschichte der natürl. Gottesgelahrth.
1. St. 1749. 2. St. 1752. 4.

Mich. Friedr. Leistikow, Beitrag zur Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit. Jena 1750. 4.

Joh. Ge. Alb. Rippings Versuch zur philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelahrtheit 1 Theil. Braunsch. 1761. 8.

Christ. Friedr. Volk, Geschichte der natürlichen Theologie, in seiner natürlichen Gottesgelehrsamkeit. Jena 1777. 4.

Phil. Chr. Reinhardts Abriß einer Geschichte der Entwicklung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena 1794. 8.

Imman. Bergers Geschichte der Religionsphilosophie. Berl. 1800. 8.

c) Moral.

Nic. Hier. Gundling, historia philosophiae moralis Pars I. Hal. 1706. 4.

Chr. Gottl. Stolle, Historie der heidnischen Moral. Jena 1714. 4.

John. England inquiry into the moral of ancients. Lond. 1735. 8. Deutsch von J. G. F. Schulz. Halle 1775. 8.

Chr. Gottfr. Ewerbeck, super doctrinas de morib. historia, eius fontibus, conscribenda ratione et utilitate. Hal. 1787. 8.

Géo. Sam. Grande Beantwortung der 10. Frage: quinam sunt notabiliores gradus, per quos philosophia practica, ex quo tempore systematica pertractari coepit, in eum, quem hodie obtinet, statum pervenerit. Alton. 1801. 8.

Litteratur der Geschichte der Philosophie. LXXV

Christoph Meiners, allgem. krit. Gesch. der ältern und neuern Ethik. Göttingen 1800—1. II The. 8.

Carl Friedr. Stäudlin, Gesch. der Moralphilos. Hannover 1823. 8.

Jean. Barbeyracs Vorrede zu seiner franz. Uebersetzung des Puffendorfschen Jur. nat. Berlin 1732. 4. enthält eine Geschichte der Moral und des Naturrechts.

Ja. Jac. Fries, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. I. Heft. Heidelberg. (zur Geschichte der Ethik.)

Leopold von Henning, Principien der Ethik in hist. Entwicklung. Berlin 1824. 8.

1) Naturrecht insbesondere.

Jac. Frid. Ludovici delineatio historiae iuris divini naturalis et positivi universalis. Hal. 1701. Ed. II. 1714. 8.

Joh. Franco. Buddei historia iuris naturalis in seinen Selecta iuris naturae et gentium. Hal. 1717. 8.

(Chr. Thomasi) paulo plenior historia iuris naturalis, cum duplici appendice, in usum auditorii Thomasiani. Hal. 1719. 4.

Ab. Fried. Glasenys vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft. Verbesserte Aufl. Leipz. 1739. 4.

Jo. Jac. Schmauß, Historie des Rechts der Natur; im ersten Buche seines neuen Systems. Göt. 1753. 8.

Essay sur l'histoire du droit naturel. London 1757. 8.

G. Christ. Gebaueri nova iuris naturalis historia, auxit et edidit Ericus Christ. Klevesahl. Wetzlar 1774. 8.

Geo. Henrici, Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre. Hannover 1809—1810. II The. 8. (im ersten die Geschichte.)

VII. Geschichte einzelner Lehren, Ansichten, Schulen.

Jac. Bruckeri historia philosophica doctrinae de idea. Aug. Vind. 1723. 8. (vergl. Miscell. hist. philos. p. 56 sqq.)

Christ. Friiderici Polzii Fasciculus commentationum metaphysicarum, qui continet historiam, dogmata atque controversias diiudicatas de primis principiis. Jenae 1757. 4.

Charl. Batteux, histoire des causes premières. Paris 1769. II Voll. 8. Deutsch: Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge (von J. J. Engel). Leipzig 1773. 8. Verb. Ausg. Halberstadt 1792. 8.

Theod. Aug. Suabedissen, Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis Kant (gekürzte Preißschrift). Marburg 1808. 8.

Gnil. Gotthilf Salzmann, Comment., in qua hist. doctrinae de fontib. et ortu cognitionis humanae etc. conscripta est etc. Gotting. 1821. 8.

Christ. Gottf. Bardili, Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. I Th. Halle 1788. 8.

* . . *

Christ. Meiners, historia doctrinae de vero deo. Pars I. Lemgov. 1780. 8. Deutsch von Meusching. Duisb. 1791. 8. (Auszug von Breyer. Erlangen 1780. 8.)

Ge. Frid. Creuzer, philosophor. vet. loci de providentia divina itemque de fato emendantur, explicantur. Heidelb. 1806. 4.

Jo. Glielb. Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane Colophonio primo eius auctore usque ad Spinozam Comm. in den Commentat. soc. reg. Gott. Vol. X. p. 157.

Jenkinî Thomasi historia Atheismi breviter delineata. Basil. 1789. Alt. 1713. Edit. auct. Lond. 1716. 8.

Jo. Franc. Buddai theses de Atheismo et superstitione. Jen. 1717. 8. Deutsch ebendaselbst 1723. 8.

Jac. Frid. Reimanni historia universalis Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum. Hildes. 1725. 8.

Philosophorum sententiae de fato et de eo, quod in nostra est potestate, collectae per Hug. Grotium. Amst. 1648. 12.

J. E. G. Berdermanns Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten Denker. Leipz. 1793. 8.

* * *

Joh. Priestley, hist. of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter in seinen disquisitions relating to matter and spirit. Lond. 1777. 8.

Joach. Oporini hist. critica de immortalitate mortalium. Hamb. 1735. 8.

Adam W. Franzen, krit. Geschichte der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in Absicht auf die Zeiten vor Christi Geburt. Lübeck 1747. 8.

Jo. Frid. Cottae hist. succincta dogmatum de vita aeterna. Tübingen 1770. 4.

Chr. Wilh. Flügger's Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit, Auferstehung etc. Leipzig 1794-95. II Bdl. 8.

Versuch einer historisch-kritischen Uebersicht der Lehren und Meinungen der vornehmsten neuern Weltweisen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Altona 1796. 8.

Struve hist. doctrinae graecor. ac romanor. philosophor. de statu animarum post mortem. Alton. 1803.

Carl Phil. Konz, Schicksale der Seelenwanderungshypothese. Königsberg 1791. 8.

* * *

Stallini diss. de ortu et progressu morum atque opinionum ad mores pertinentium specimen; in seinen dissertatt. IV. Pad. 1764. 4.

Chr. Garve, Abhandlung über die verschiedenen Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten. Breslau 1708. 8. und Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Ebersdorf 1798. 8.

Geo. Dreves, Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Gültigkeit. Leipzig 1797. II Theil. 8.

Carl Chr. Ehrh. Schmidts Geschichte der Lehre von Idiaphoris in seinem Buche: Idiaphora. Jena 1809. 8.

Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsaß des Naturrechts. Leipzig 1785. 8.

Job. Chr. Fried. Reister, über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen. Eine gekrönte Preisschrift. Leipzig u. Jülichau 1810. 4. und desselben Preisschrift über die Verschiedenheit der Philosophen im Ursage der Sittenlehre und des Naturrechts, bei ihrer Einstimmung in Einzellehren. Ebendasselbst 1812. 8.

* * *

Mich. Hissmann, Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Göttingen 1776. 8.

J. G. Ehrenfr. Maass, paralipomena ad hist. doctrinae de associatione idearum. Hal. 1787. 8. und in seinem Versuch über die Einbildungskraft. 2. Aufl. Halle 1797. 8.

Carl Friedr. Stäudlins Geschichte und Geist des Scepticismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig 1794 — 1795. II Bde. 8.

Imm. Zeender de notionis et generis scepticismi et hodierna praesertim eius ratione. Bern 1795. 8.

Jo. Gerh. Vossii de philosophiae et philosophorum sectis lib. II. Hag. Com. 1658. 4. contin. atque supplementa adiecit Jo. Jac. & Ryssel. Lips. 1690. 4. und Jen. 1705. 4.

VIII. Vermischte Schriften über die allgemeine Geschichte der Philosophie.

Ant. Fr. Büschings Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern. Berlin 1785. 8.

Litteratur der Geschichte der Philosophie. LXXIX

**Exposition succincte et comparaison de la doctrine des
anciens et de nouveaux Philosophes. Paris 1787.
II The. 8.**

**Von der Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie,
eine Abhandlung von Fülleborn im 4. St. der
Beiträge.**

**Die Schriften über besondere Abschnitte der Geschichte
der Philosophie siehe im Anhange.**

Schlußbemerkung des Herausgebers.

Da sich der Verfasser dieses Werks später davon überzeugte, daß eine Kenntniß der Religionslehre und Philosophie der orientalischen Völker, besonders zur Erklärung der Philosophie der Griechen, deren vielseitiger Zusammenhang mit dem Oriente unleugbar ist, sehr förderlich sey, (vergl. oben S. 15.) so fügte er der zweiten Auflage seines Grundrisses zuerst in einer besondern Einleitung eine kurze Uebersicht der religiösen und philosophischen Ansichten jener Völker und der ältesten griechischen Cultur hinzu. Um diesen ganzen Abschnitt nicht abschreiben zu müssen, oder durch eigne Forschungen, die ich vielleicht später über diesen Gegenstand öffentlich mittheilen werde, den Raum zu beschränken, verweise ich die Leser auf diesen Abschnitt, wie er sich in meiner zweiten Bearbeitung S. 89 ff. findet.

Geschichte der Philosophie.

Erste Hauptperiode.

Philosophie der Griechen und Römer.



E i n l e i t u n g

zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Die griechische Nation steht in der Geschichte einzig da. Keine hat so wenig von andern empfangen, so vieles andern mitgetheilt, keine hat einen so großen und ihre politische Existenz überlebenden Einfluß auf die Geistesbildung fast aller cultivirten Nationen und auf den Gang der wissenschaftlichen Cultur gehabt. Wenn auch die Griechen nicht isolirt und unabhängig von andern ihre Bildung anfangen, so zeigten sie sich doch als ein originales Volk, indem sie, nachdem der Grund zu ihrer Cultur vielleicht durch fremden Einfluß gelegt war, derselben eine eigenthümliche Beschaffenheit und Richtung gaben, und das Empfangene ganz eigenthümlich verarbeiteten.

Diese Bemerkung gilt vorzüglich auch von der Bearbeitung der Philosophie durch die Griechen. Ohne andern Nationen eben philosophischen Geist absprechen zu wollen, darf man doch behaupten, daß er bei den Griechen sich von innen heraus, weniger durch äußeren Einfluß entwickelt, und zu einem eigenthümlichen Charakter erhoben habe. *)

*) Hier muß an die verschiedenen Meinungen über das Verhältniß der Griechen zu andern, besonders orientalischen Völkern erinnert werden. Wie sehr letztere auch späterhin von den Griechen in der geistigen Cultur übertroffen worden sind, so darf doch ihr Einfluß auf diese nicht abgeleugnet werden, der auch in den Sagen von den Einwanderungen der ersten Colonisten in Griechenland ausgeht.

Wenn auch frühere Nationen, wie nicht zu bezweifeln ist, Männer hervorgebracht haben, welche, wie Thales, das Problem von Entstehung der Welt und dem Wesen des Universums aufzulösen suchten, und manche einzelne philosophische Ideen von ihnen zu den Griechen übergegangen sind, so ist doch der menschliche Geist, so weit die uns zu Gebote stehenden Quellen reichen, zuerst bei den Griechen so weit fortgeschritten, daß er sich nach solchen Vorbereitungen zu einer Idee einer wissenschaftlichen Philosophie erhob; und diese selbst zu verwirklichen suchte (s. oben S. XXXVI.). Und wie riesenmäßig waren nicht die Fortschritte derselben, wie schnell wurde die Ansicht der Dinge heller, der Gesichtskreis erweitert, das Gebiet der Philosophie bestimmter, das Forschen selbst geordneter, durch Principien immer mehr geleitet und die Sprache zur Bezeichnung philosophischer Ideen gebildet? In der That erreichte die Philosophie sehr bald denjenigen Grad der wissenschaftlichen Cultur, welcher das malß der höchste erreichbare war und lange Zeit für das letzte Ziel des menschlichen Wissens gehalten wurde. Lange Zeit ging der menschliche Geist sowohl im Behaupten, als im Zweifeln, nicht über das hinaus, was die griechischen Philosophen geleistet hatten; die aufgestellten Systeme verbreiteten sich in andere Länder, fanden Anhänger und Gegner, wurden erklärt, popularisirt, bestritten, verändert, erweitert, betengt und auf mannichfaltige Weise modificirt. Die griechische Philosophie war also der Text und die Norm für die Denker vieler Jahrhunderte; sie ging mehr oder

spoken ist. Nach neueren Untersuchungen schreibt man auch den Pelasgern, als ältesten Bewohnern des nördlichen Griechenlands eine ursprünglich orientalische Bildung zu. Vergl. Schelling über die Gottheiten von Samothrake. Stuttgart 1815. 8. Nach Aß, Kreuzer und andern sind die Grundideen, die fast in jedem philosophischen Systeme der Griechen wiederkehren, zugleich die Grundlehren der orientalischen Religion und zwar der esoterischen, die sich von dem Mythos, als exoterischer Volksreligion absonderten. Aber auch so bleibt den Griechen das Verdienst, daß sie den mit der Religion verschmolzenen Gedanken zu freier Entwicklung brachten; und die Gegenstände der Religion zu Gegenständen selbstständiger Forschung erhoben.

A. d. G.

weniger in die Summe gelehrter Kenntnisse fast aller späteren civilisirten Völker über; sie hatte auf den Fortschritt und den Geist der wissenschaftlichen Cultur einen bedeutenden Einfluß.

Daß nun die Geschichte dieser Philosophie und die erste Entwicklung der philosophirenden Vernunft, welche rein durch sich selbst, und ohne Einmischung fremder Ursachen erfolgte, so wie die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Philosophie darstellt, welche auf die Veränderung der Wissenschaft in allen folgenden Zeiten so großen Einfluß hatte, gibt ihr nicht nur ein großes Interesse, sondern rechtfertigt uns auch, wenn wir die erste Periode dieser Geschichte mit der griechischen Philosophie beginnen. Denn diese macht mit Recht Epoche in der Geschichte und die Grundlage der ganzen Geschichte der Philosophie aus. In ihr findet man schon die wesentlichen Richtungen, welche die künftigen Jahrhunderte weiter entwickelten, den Keim zu allen Systemen, Ausartungen und Veredelungen der Philosophie, und selbst die originellsten Denker, welche sie auf wissenschaftlichem Wege weiter brachten, fanden zum wenigsten Anregungen, Veranlassungen und Winke in ihr.

Ehe wir aber diese merkwürdige Periode darstellen, und so die Entwicklung der Philosophie von ihrem ersten Punkte an verfolgen, müssen wir zuvor über den Geist und Zustand der Nation, in welcher die erste Ausbildung derselben begann, über die Hindernisse und Beförderungsmittel des philosophischen Forschungsgeistes in derselben, über die Quellen und Denkmäler dieser Geschichte noch einige Betrachtungen vorausschicken, damit wir alsdann den Gang der philosophirenden Vernunft desto freier und ungestörter verfolgen können.

Die physische und politische Verfassung Griechenlands, der Geist und Charakter, die Erziehung und Beschäftigung seiner Bewohner vereinigten so viele wichtige Beförderungsmittel der Entwicklung und Bildung des menschlichen Geistes, als man nicht leicht in einem andern Lande jener Zeit beisammen antreffen wird. Das gemäßigte Klima, der

fruchtbare Boden, der die Cultur durch Menschenhände begünstigte, aber nicht überflüssig machte, die Gewinnung und Verarbeitung mannichfaltiger Producte, die für Schiffahrt günstige Lage, der Handel und Verkehr mit andern Nationen; alles dieses gab schon mannichfaltigen Stoff und Reiz zur Thätigkeit, und zur Entwicklung und Bildung des Geistes. Die vielen kleinen Staaten, aus welchen Griechenland bestand, die Anordnung und Verwaltung so vieler Republiken, die Besorgung des individuellen und des allgemeinen Interesse, die mannichfaltigen Collisionen und Verwicklungen, welche aus diesem System von unabhängigen, oft nur durch ein schwaches Band zusammenhängenden Staaten entsprangen, vermehrte die Gegenstände der allgemeinen Thätigkeit, schärfte den Verstand und die Beurtheilungskraft zur Erfindung zweckmäßiger Anstalten und Mittel. Die politische Freiheit, welche in allen griechischen Staaten, ungeachtet aller Modificationen der Staatsform, mehr oder weniger anzutreffen war, und immer einer Mehrheit von Bürgern Antheil an der Staatsverwaltung gewährte, war der Grund des den Griechen so auszeichnenden Gemeingeistes, und dieser wieder die Quelle so vieler bewunderten Handlungen und einer höhern Cultur. Jeder Bürger betrachtete sich als ein Glied des Staates, alle Angelegenheiten desselben waren auch die seinen; hierdurch öffnete sich ein größerer Wirkungskreis und weiterer Spielraum der geselligen Empfindungen. Und da in Griechenland die Staaten nie als ein Aggregat von physischen Kräften, sondern als Systeme von Natur und Freiheit betrachtet wurden, in denen die Bürger nicht bloß neben einander lebten, sondern als freie Wesen in Wechselwirkung standen, in welchen nicht allein physische Stärke, sondern auch freie Thätigkeit des Geistes galt, so mußte jeder Bürger, der keine Null seyn wollte, seinen Geist ausbilden, um auf andere durch die Ueberlegenheit seines Geistes wirken zu können. Dieses hatte nothwendig den größten Einfluß auf die Cultur. Der kleinste dieser Staaten war eine weit künstlicher zusammengesetzte Maschine, als der größte Staat,

in welchem nur der Wille des Einen das Schwungrad ist. Jeder Bürger hatte seinen politischen Werth; es hing von ihm ab, denselben durch erhöhten Einfluß zu vermehren. Dieses weckte und stärkte das Selbstbewußtseyn, das Gefühl seiner Kräfte, das Streben nach innerer Vortrefflichkeit und Ueberlegenheit, den Wunsch nach Ruhm und Ehre. Das beständige Reiben der Kräfte an einander, erhielt sie in steter Spannung und Regsamkeit. Und hierauf zweckte auch die ganze Erziehungsart ab; durch Musik und Gymnastik wurden die Fähigkeiten des Geistes neben der Stärke und Gewandtheit des Körpers gebildet. In Staaten, wo die Cultur des Geistes so viele Beförderungsmittel, Veranlassungen und Gegenstände findet, und der Freiheit ein so großer Wirkungskreis eröffnet ist, *) müssen Künste und Wissenschaften nothwendig empor keimen und schöne Früchte tragen.

Wenn aber diese Verfassung so wohlthätige Folgen haben sollte, so mußten auch die Bewohner ihrer empfänglich seyn. Und dieß war der Fall bei den Griechen. Es ist noch eine Frage, ob der griechische Geist mehr von der Natur empfangen hatte, und gewisse Vorzüge in sich vereinigte, welche nur dieser Nation eigenthümlich angehörten, oder ob diese Vorzüge nur durch günstige äußere Verhältnisse glücklicher entwickelte Anlagen waren, die in allen Völkern schlummern. Beides sind Hypothesen, für und gegen welche sich noch vieles sagen läßt. Ohne für eine oder die andere zu entscheiden, darf man doch so viel ohne Bedenklichkeit annehmen, daß die Griechen einen Geist besaßen, der sie für Kunst und Wissenschaft besonders empfänglich machte; und wenn auch die Talente des Geistes, wie in allen Nationen, sehr verschieden ausgeheilt waren, so fanden diese doch wegen der günstigen äußern Verhältnisse weit mehr, als in andern damaligen Staaten, Reiz, Auf-

*) Und wo vornehmlich keine Kasten und keine für heilig gehaltenen Segnungen der Fortbildung des Staats und seiner Bürger im Wege stehen. A. d. S.

munterung und Gelegenheit, sich zu entwickeln und zu vervollkommen.

In allen Werken der Griechen offenbaret sich ein hoher Grad von Fülle und Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, Wiß und Unterscheidungsvermögen, und reise Beurtheilungskraft. Auf der Verbindung dieser Talente beruhte ihr treffliches Darstellungsvermögen, und das lebhaftes Interesse an allem, was das Gebiet der Einbildungskraft und des Verstandes betrifft. Die Einbildungskraft des Griechen war schöpferisch, sie schuf in seinem Innern neue Welten, aber er wurde doch nie verleitet, die idealische Welt mit der wirklichen zu verwechseln, weil seine Einbildungskraft immer mit einem richtigen Verstande und gesunder Beurtheilungskraft verbunden war. Außer diesem Talente, welches die Grundlage des griechischen Geistes überhaupt ausmacht, treffen wir noch in verschiedenen Subjecten die Talente des Beobachtungsgeistes und der Speculation, des auflösenden und verbindenden Verstandes, der Abstraction und Reflexion in ausgezeichneten Graden an. *) Alles beweist uns, daß die Griechen große Anlagen zu den Wissenschaften und zur Philosophie insbesondere hatten, und daß sie, wenn eine zweckmäßige Ausbildung hinzukam, die Cultur derselben mit Glück zu betreiben im Stande waren.

Folgende Bemerkungen werden diesem Resultate noch mehr Ueberzeugung geben. Der Grieche besaß von Natur viel Neugierde, welche bei mehrerer Cultur zur Wißbegierde wurde. Der Gebildetere strebte nach Vermehrung seiner Kenntnisse, er las die damals vorhandenen Schriften und stellte Reisen in andere Länder an. Dadurch wurde er mit den Einrichtungen und Kenntnissen anderer Völker bekannt. Aber diese fremden Kenntnisse wurden nicht bloß gesammelt

*) Aber in der Modification dieser Geisteskräfte, welche andere philosophirende Völker ebenfalls besaßen, liegt ein Unterschied. Man hat oft den Charakter der Griechen durch die Benennung „schöne Individualität“ bezeichnet. Hierin, streng genommen, liegt es auch, daß das Denken bei den Griechen die Dinge zwar frei erfaßt, aber sich ihnen nicht entgegensetzt. Dieß bestimmt die Form jener Geisteskräfte.

und angehäuft, sie gingen in die Ideenreihe des Individuums und der ganzen Nation über, sie schmolzen umgedrückt, erweitert und verschönert in ein Ganzes zusammen. Auch hier äußerte sich der bildende originale Geist des Griechen. *) So mächtig der Trieb nach Kenntnissen wirkte, so stark war auch das Streben nach Mittheilung. Durch dieses Empfangen und Zurückgeben entstand, wie in den Staatsverhältnissen durch das Wirken und Gegenwirken, eine sehr wohlthätige Circulation der Vorstellungen, welche eben dadurch mehr abgeschliffen, bestimmt, und verdeutlicht wurden. Hieraus läßt sich zum Theil die Art des Vortrags und die schöne geschmackvolle Einkleidung philosophischer Untersuchungen erklären. Das Streben nach vollendeter Form, welches den Griechen vorzüglich im Fache der schönen Kunst charakterisirt, äußerte sich auch in dem Gebiet der Wissenschaft.

Nichts beweist aber den Beruf der Griechen zum Philosophiren mehr, als daß sie den unstillen Blick des Geistes so bald auf einen bestimmten Punct des Nachforschens fixirten; **) die Speculation, welche den Menschen früher aus sich selbst herausführte, wiederum auf die Menschheit zurückführten, und so von den Objecten zum Subject zurückkamen, in dem die Quelle aller verschiedenen Speculationen und die Grundlage alles Wissens zu finden ist. Daß sie nach Principien forschten, sowohl im theoretischen als speculativen Gebiete, das willkürliche und unstete Denken gewissen Grundsätzen der Vernunft unterwarfen, und sich dadurch zu der Idee einer Wissenschaft erhoben, die rein in

*) Plato Epinomis B. IX. S. 266. ὅ, τι περὶ αὐτῶν Ἕλληνες παρβαρὼν παραλαβόμεν (παραλαβόμεν), καλλίον τοῦτο εἰς τέλος ἀπτοῦνται; denn die φιλομαθία wird als ein charakteristischer Zug der Griechen (de Republica IV, VI B. S. 359.) vorzüglich der Athenienser betrachtet, de Legibus I. VIII. B. S. 39. τῇ πόλει ἀπαντες ἡμῶν Ἕλληνες ὑπολαμβάνουσαν ὡς φιλόλογος τε εἶναι καὶ πολὺλογος.

**) Dies setzt noch voraus, daß sie sich über religiöse Sagen und Mythen erhoben und überhaupt ihr Denken, von äußerer Auctorität unabhängig, auf das, was ist, richteten.

der Vernunft gegründet ist, dieß sind unwidersprechliche Thatsachen, welche sich aus den vorhandenen Denkmälern ergeben und wovon uns die Geschichte keiner Nation, außer der der Griechen, zuverlässige Zeugnisse darbietet. Ihre Anlage zum philosophischen Denken, welche durch so viele günstige Umstände und Einrichtungen auf mannichfaltige Weise geweckt und gepflegt wurde, mußte natürlich Versuche hervorbringen, welche das Gepräge der Originalität an sich tragen; denn sie hatten keine Philosophie vor sich, die sie hätten nachahmen können; sie dachten aus innerem Drange ihrer Natur, und folgten darin bloß der Richtung ihres Geistes. *) Ihr Raisonnement ging den natürlichen Weg der Entwicklung fort, das Resultat mochte seyn, welches es wollte, und nur in wenig Fällen suchten sie, äußerer Ursachen wegen, gewisse Folgerungen in einen dunkeln Schleier zu hüllen.

Es läßt sich kein einziges Beförderungsmittel des Forschungsgeistes denken, das nicht auch auf die Cultur ihres philosophischen Geistes gewirkt hätte. Fast zu keiner Zeit war die Philosophie so unabhängig von der Regierung und Politik, als bei den Griechen. Der Staat trug unmittelbar nichts zur Beförderung der Wissenschaft bei, er unterhielt keine Schulen **) und besoldete keine Lehrer; aber dafür genoß sie auch den Vortheil, daß sie frei und ungehindert ihren eignen Gang fortgehen konnte. Zwar finden sich auch hier einige Beispiele von Verfolgungen und Beschränkungen der Denkfreiheit; aber sie galten nur einzelnen Philosophen, nicht der Philosophie selbst, sie waren nur vorübergehende Folgen erregter Leidenschaft, nicht Wirkung fester unwandelbarer Maximen. Die Geschichte des Processes des weisen Sokrates berechtigt uns zu diesem Resultate; und, obgleich die Geschichte der Verbannung des Anaxagoras und Ari-

*) Die Ansicht Vossings (dessen Schriften unten angeführt werden) über die Abstammung der griechischen Philosophie, als Ganzes betrachtet, von den Aegyptiern ist schon längst verworfen worden.

A. b. S.

**) Dies gilt der Zeit vor Alexander. S. Perren, Ibern III. Th. 1. Abth. S. 423. u. f.

A. b. S.

stoteles noch nicht hinlänglich aufgeklärt ist, so ist es doch wahrscheinlich, daß diese Verfolgungen nur von gewissen Factionen herrührten, und bloß die persönlichen Verhältnisse dieser Philosophen betrafen. *) Daher fanden auch hier keine Verbote und Einschränkungen für das Denken statt, diejenigen ausgenommen, welche die Schonung des öffentlichen Cultus und der eingeführten Verfassung von selbst nothwendig machten. Uebrigens duldete der Staat alle noch so sehr abweichende und widersprechende Behauptungen und Secten im Theoretischen wie im Praktischen, oder vielmehr, er nahm keine Kenntniß davon, und mischte sich nicht in die Streitigkeiten der Parteien. So vorthheilhast dieses im Ganzen war, so kann man doch nicht leugnen, daß dieses weniger eine Folge aufgeklärter Grundsätze und Anerkennung der Rechte der Denkfreiheit, als eine Wirkung der bestehenden Verfassung, und bürgerlichen Freiheit, so wie anderer zufälliger Ursachen war. Die Philosophen waren im Besiße der Freiheit, der aber, weil er auf kein Recht gegründet war, auch keine völlige Sicherheit verschaffte. Sie konnten in dem Genuß der Freiheit gestört werden, so bald sich Ankläger und Angeber fanden, denen es bei noch wenig bestimmten Rechten nicht schwer fallen konnte, gewisse Behauptungen zu Verbrechen gegen den Staat zu machen. Meistentheils mußte in solchen Fällen die Religion den Vorwand und den Titel zu Anklagen leihen. Eine solche sinnliche Religion mit ungeläuterten Begriffen mußte sehr bald mit der steigenden Aufklärung und Entwicklung der Vernunft in einem Mißverhältnisse erscheinen, welches bald Unglauben, bald Versuche zur Reinigung und Vereblung derselben zur Folge hatte. Aber beides war gefährlich, weil das Religionsystem zu sehr mit der Staatsverfassung verschmolzen war und die Priester

*) In dem Folgenden scheint ein weit richtigerer Erklärungsgrund zu liegen. Die Verknüpfung der Volkserziehung mit der Staatsverfassung und mit Nationalanrichtungen machte, daß Abweichungen der Philosophen von der ersten in den frühern Zeiten um so größere und gefährlichere Nachwirkungen und Verfolgungen veranlaßten.



E i n l e i t u n g

zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Die griechische Nation steht in der Geschichte einzig da. Keine hat so wenig von andern empfangen, so vieles andern mitgetheilt, keine hat einen so großen und ihre politische Existenz überlebenden Einfluß auf die Geistesbildung fast aller cultivirten Nationen und auf den Gang der wissenschaftlichen Cultur gehabt. Wenn auch die Griechen nicht isolirt und unabhängig von andern ihre Bildung anfangen, so zeigten sie sich doch als ein originales Volk, indem sie, nachdem der Grund zu ihrer Cultur vielleicht durch fremden Einfluß gelegt war, derselben eine eigenthümliche Beschaffenheit und Richtung gaben, und das Empfangene ganz eigenthümlich verarbeiteten.

Diese Bemerkung gilt vorzüglich auch von der Bearbeitung der Philosophie durch die Griechen. Ohne andern Nationen eben philosophischen Geist absprechen zu wollen, darf man doch behaupten, daß er bei den Griechen sich von innen heraus, weniger durch äußeren Einfluß entwickelt, und zu einem eigenthümlichen Charakter erhoben habe. *)

*) Hier muß an die verschiedenen Meinungen über das Verhältniß der Griechen zu andern, besonders orientalischen Völkern erinnert werden. Wie sehr letztere auch späterhin von den Griechen in der geistigen Cultur übertroffen worden sind, so darf doch ihr Einfluß auf diese nicht abgeleugnet werden, der auch in den Sagen von den Einwanderungen der ersten Colonisten in Griechenland ausgeht.

Wenn auch frühere Nationen, wie nicht zu bezweifeln ist, Männer hervorgebracht haben, welche, wie Thales, das Problem von Entstehung der Welt und dem Wesen des Universums aufzulösen suchten, und manche einzelne philosophische Ideen von ihnen zu den Griechen übergegangen sind, so ist doch der menschliche Geist, so weit die uns zu Gebote stehenden Quellen reichen; zuerst bei den Griechen so weit fortgeschritten, daß er sich nach solchen Vorbereitungen zu einer Idee einer wissenschaftlichen Philosophie erhob; und diese selbst zu verwirklichen suchte (s. oben S. XXXVI.). Und wie riesenmäßig waren nicht die Fortschritte derselben, wie schnell wurde die Ansicht der Dinge heller, der Gesichtskreis erweitert, das Gebiet der Philosophie bestimmter, das Forschen selbst geordneter, durch Principien immer mehr geleitet und die Sprache zur Bezeichnung philosophischer Ideen gebildet? In der That erreichte die Philosophie sehr bald denjenigen Grad der wissenschaftlichen Cultur, welcher das maas der höchste erreichbare war und lange Zeit für das letzte Ziel des menschlichen Wissens gehalten wurde. Lange Zeit ging der menschliche Geist sowohl im Behaupten, als im Zweifeln, nicht über das hinaus, was die griechischen Philosophen geleistet hatten; die aufgestellten Systeme verbreiteten sich in andere Länder, fanden Anhänger und Gegner, wurden erklärt, popularisirt, bestritten, verändert, erweitert, beengt und auf mannichfaltige Weise modificirt. Die griechische Philosophie war also der Text und die Norm für die Denker vieler Jahrhunderte; sie ging mehr oder

sprochen ist. Nach neueren Untersuchungen schreibt man auch den Pelasgern, als ältesten Bewohnern des nördlichen Griechenlands eine ursprünglich orientalische Bildung zu. Vergl. Schelling über die Gottheiten von Samothrake. Stuttgart 1815. 8. Nach Asf, Creuzer und andern sind die Grundideen, die fast in jedem philosophischen Systeme der Griechen wiederkehren, zugleich die Grundlehren der orientalischen Religion und zwar der esoterischen, die sich von dem Mythos, als exoterischer Volksreligion absonderten. Aber auch so bleibt den Griechen das Verdienst, daß sie den mit der Religion verschmolzenen Gedanken zu freier Entwicklung brachten, und die Gegenstände der Religion zu Gegenständen selbstständiger Forschung erhoben. A. d. G.

weniger in die Summe gelehrter Kenntnisse fast aller späteren civilisirten Völker über; sie hatte auf den Fortschritt und den Geist der wissenschaftlichen Cultur einen bedeutenden Einfluß.

Daß nun die Geschichte dieser Philosophie uns die erste Entwicklung der philosophirenden Vernunft, welche rein durch sich selbst, und ohne Einmischung fremder Ursachen erfolgte, so wie die ersten Versuche einer wissenschaftlichen Philosophie darstellt, welche auf die Veränderung der Wissenschaft in allen folgenden Zeiten so großen Einfluß hatte, gibt ihr nicht nur ein großes Interesse, sondern rechtfertigt uns auch, wenn wir die erste Periode dieser Geschichte mit der griechischen Philosophie beginnen. Denn diese macht mit Recht Epoche in der Geschichte und die Grundlage der ganzen Geschichte der Philosophie aus. In ihr findet man schon die wesentlichen Richtungen, welche die künftigen Jahrhunderte weiter entwickelten, den Keim zu allen Systemen, Ausartungen und Veredelungen der Philosophie, und selbst die originellsten Denker, welche sie auf wissenschaftlichem Wege weiter brachten, fanden zum wenigsten Anregungen, Veranlassungen und Winke in ihr.

Ehe wir aber diese merkwürdige Periode darstellen, und so die Entwicklung der Philosophie von ihrem ersten Punkte an verfolgen, müssen wir zuvor über den Geist und Zustand der Nation, in welcher die erste Ausbildung derselben begann, über die Hindernisse und Beförderungsmittel des philosophischen Forschungsgeistes in derselben, über die Quellen und Denkmäler dieser Geschichte noch einige Betrachtungen vorausschicken, damit wir alsdann den Gang der philosophirenden Vernunft desto freier und ungestörter verfolgen können.

Die physische und politische Verfassung Griechenlands, der Geist und Charakter, die Erziehung und Beschäftigung seiner Bewohner vereinigten so viele wichtige Beförderungsmittel der Entwicklung und Bildung des menschlichen Geistes, als man nicht leicht in einem andern Lande jener Zeit beisammen antreffen wird. Da gemäßigtes Klima, der

fruchtbare Boden, der die Cultur durch Menschenhände begünstigte, aber nicht überflüssig machte, die Gewinnung und Verarbeitung mannichfaltiger Producte, die für Schifffahrt günstige Lage, der Handel und Verkehr mit andern Nationen; alles dieses gab schon mannichfaltigen Stoff und Reiz zur Thätigkeit, und zur Entwicklung und Bildung des Geistes. Die vielen kleinen Staaten, aus welchen Griechenland bestand, die Anordnung und Verwaltung so vieler Republiken, die Besorgung des individuellen und des allgemeinen Interesse, die mannichfaltigen Collisionen und Verwicklungen, welche aus diesem System von unabhängigen, oft nur durch ein schwaches Band zusammenhängenden Staaten entsprangen, vermehrte die Gegenstände der allgemeinen Thätigkeit, schärfte den Verstand und die Beurtheilungskraft zur Erfindung zweckmäßiger Anstalten und Mittel. Die politische Freiheit, welche in allen griechischen Staaten, ungeachtet aller Modificationen der Staatsform, mehr oder weniger anzutreffen war, und immer einer Mehrheit von Bürgern Antheil an der Staatsverwaltung gewährte, war der Grund des den Griechen so auszeichnenden Gemeingeistes, und dieser wieder die Quelle so vieler bewundernswürdigen Handlungen und einer höhern Cultur. Jeder Bürger betrachtete sich als ein Glied des Staates, alle Angelegenheiten desselben waren auch die seinen; hierdurch öffnete sich ein größerer Wirkungskreis und weiterer Spielraum der geselligen Empfindungen. Und da in Griechenland die Staaten nie als ein Aggregat von physischen Kräften, sondern als Systeme von Natur und Freiheit betrachtet wurden, in denen die Bürger nicht bloß neben einander lebten, sondern als freie Wesen in Wechselwirkung standen, in welchen nicht allein physische Stärke, sondern auch freie Thätigkeit des Geistes galt, so mußte jeder Bürger, der keine Null seyn wollte, seinen Geist ausbilden, um auf andere durch die Ueberlegenheit seines Geistes wirken zu können. Dieses hatte nothwendig den größten Einfluß auf die Cultur. Der kleinste dieser Staaten war eine weit künstlicher zusammengesetzte Maschine, als der größte Staat,

in welchem nur der Wille des Einen das Schwungrad ist. Jeder Bürger hatte seinen politischen Werth; es hing von ihm ab, denselben durch erhöhten Einfluß zu vermehren. Dieses weckte und stärkte das Selbstbewußtseyn, das Gefühl seiner Kräfte, das Streben nach innerer Vortrefflichkeit und Ueberlegenheit, den Wunsch nach Ruhm und Ehre. Das beständige Reiben der Kräfte an einander, erhielt sie in steter Spannung und Regsamkeit. Und hierauf zweckte auch die ganze Erziehungsart ab; durch Musik und Gymnastik wurden die Fähigkeiten des Geistes neben der Stärke und Gewandtheit des Körpers gebildet. In Staaten, wo die Cultur des Geistes so viele Beförderungsmittel, Veranlassungen und Gegenstände findet, und der Freiheit ein so großer Wirkungskreis eröffnet ist, *) müssen Künste und Wissenschaften nothwendig empor keimen und schöne Früchte tragen.

Wenn aber diese Verfassung so wohlthätige Folgen haben sollte, so mußten auch die Bewohner ihrer empfänglich seyn. Und dieß war der Fall bei den Griechen. Es ist noch eine Frage, ob der griechische Geist mehr von der Natur empfangen hatte, und gewisse Vorzüge in sich vereinigte, welche nur dieser Nation eigenthümlich angehörten, oder ob diese Vorzüge nur durch günstige äußere Verhältnisse glücklich entwickelte Anlagen waren, die in allen Völkern schlummern. Beides sind Hypothesen, für und gegen welche sich noch vieles sagen läßt. Ohne für eine oder die andere zu entscheiden, darf man doch so viel ohne Bedenklichkeit annehmen, daß die Griechen einen Geist besaßen, der sie für Kunst und Wissenschaft besonders empfänglich machte; und wenn auch die Talente des Geistes, wie in allen Nationen, sehr verschieden ausgetheilt waren, so fanden diese doch wegen der günstigen äußern Verhältnisse weit mehr, als in andern damaligen Staaten, Reiz, Auf-

*) Und wo vornehmlich keine Kasten und keine für heilig gehaltene Besorgungen der Fortbildung des Staats und seiner Bürger im Wege stehen. L. d. S.

munterung und Gelegenheit, sich zu entwickeln und zu vervollkommen.

In allen Werken der Griechen offenbaret sich ein hoher Grad von Fülle und Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, Wiß und Unterscheidungsvermögen, und reife Beurtheilungskraft. Auf der Verbindung dieser Talente beruhte ihr treffliches Darstellungsvermögen, und das lebhafteste Interesse an allem, was das Gebiet der Einbildungskraft und des Verstandes betrifft. Die Einbildungskraft des Griechen war schöpferisch, sie schuf in seinem Innern neue Welten, aber er wurde doch nie verleitet, die idealische Welt mit der wirklichen zu verwechseln, weil seine Einbildungskraft immer mit einem richtigen Verstande und gesunder Beurtheilungskraft verbunden war. Außer diesem Talente, welches die Grundlage des griechischen Geistes überhaupt ausmacht, treffen wir noch in verschiedenen Subjecten die Talente des Beobachtungsgreifes und der Speculation, des auflösenden und verbindenden Verstandes, der Abstraction und Reflexion in ausgezeichneten Graden an. *) Alles beweist uns, daß die Griechen große Anlagen zu den Wissenschaften und zur Philosophie insbesondere hatten, und daß sie, wenn eine zweckmäßige Ausbildung hinzukam, die Cultur derselben mit Glück zu betreiben im Stande waren.

Folgende Bemerkungen werden diesem Resultate noch mehr Ueberzeugung geben. Der Grieche besaß von Natur viel Neugierde, welche bei mehrerer Cultur zur Wißbegierde wurde. Der Gebildetere strebte nach Vermehrung seiner Kenntnisse, er las die damals vorhandenen Schriften und stellte Reisen in andere Länder an. Dadurch wurde er mit den Einrichtungen und Kenntnissen anderer Völker bekannt. Aber diese fremden Kenntnisse wurden nicht bloß gesammelt

*) Aber in der Modification dieser Geisteskräfte, welche andere philosophirende Völker ebenfalls besaßen, liegt ein Unterschied. Man hat oft den Charakter der Griechen durch die Benennung „schöne Individualität“ bezeichnet. Hierin, streng genommen, liegt es auch, daß das Denken bei den Griechen die Dinge zwar frei erfaßt, aber sich ihnen nicht entgegensetzt. Dies bestimmt die Form jener Geisteskräfte.
A. d. G.

und angehäuft, sie gingen in die Ideenreihe des Individuums und der ganzen Nation über, sie schmolzen umgedrückt, erweitert und verschönert in ein Ganzes zusammen. Auch hier äußerte sich der bildende originale Geist des Griechen. *) So mächtig der Trieb nach Kenntnissen wirkte, so stark war auch das Streben nach Mittheilung. Durch dieses Empfangen und Zurückgeben entstand, wie in den Staatsverhältnissen durch das Wirken und Gegenwirken, eine sehr wohlthätige Circulation der Vorstellungen, welche eben dadurch mehr abgeschliffen, bestimmt, und verdeutlicht wurden. Hieraus läßt sich zum Theil die Art des Vortrags und die schöne geschmackvolle Einkleidung philosophischer Untersuchungen erklären. Das Streben nach vollendeter Form, welches den Griechen vorzüglich im Fache der schönen Kunst charakterisirt, äußerte sich auch in dem Gebiet der Wissenschaft.

Nichts beweist aber den Beruf der Griechen zum Philosophiren mehr, als daß sie den unstillen Blick des Geistes so bald auf einen bestimmten Punct des Nachforschens fixirten; **) die Speculation, welche den Menschen früher aus sich selbst herausführte, wiederum auf die Menschheit zurückführten, und so von den Objecten zum Subject zurückkamen, in dem die Quelle aller verschiedenen Speculationen und die Grundlage alles Wissens zu finden ist. Daß sie nach Principien forschten, sowohl im theoretischen als speculativen Gebiete, das willkührliche und unstete Denken gewissen Grundsätzen der Vernunft unterwarfen, und sich dadurch zu der Idee einer Wissenschaft erhoben, die rein in

*) Plato Epinomis B. IX. S. 266. ὁ, τι περ αὖ Ἕλληνες βαρβαρὸν παραλαβόμεν (παραλαβόμεν), καλλίον τοῦτο εἰς τίλος ἀπεργάζονται; denn die φιλομαθία wird als ein charakteristischer Zug der Griechen (de Republica IV, VI B. S. 359.) vorzüglich der Athener betrachtet, de Legibus I. VIII. B. S. 39. τὴν πολὺν ἀπαιτείαν ἡμῶν Ἕλληνες ἐπιδεικνύμενοι ὡς φιλόλογος τοῦτο καὶ πολὺλογος.

**) Dieß setzt noch voraus, daß sie sich über religiöse Sage und Mythos erhoben und überhaupt ihr Denken, von äußerer Auctorität unabhängig, auf das, was ist, richteten.

der Vernunft gegründet ist, dieß sind unwidersprechliche Thatsachen, welche sich aus den vorhandenen Denkmälern ergeben und wovon uns die Geschichte keiner Nation, außer der der Griechen, zuverlässige Zeugnisse darbietet. Ihre Anlage zum philosophischen Denken, welche durch so viele günstige Umstände und Einrichtungen auf mannichfaltige Weise geweckt und gepflegt wurde, mußte natürlich Versuche hervorbringen, welche das Gepräge der Originalität an sich tragen; denn sie hatten keine Philosophie vor sich, die sie hätten nachahmen können; sie dachten aus innerem Drange ihrer Natur, und folgten darin bloß der Richtung ihres Geistes. *) Ihr Raisonnement ging den natürlichen Weg der Entwicklung fort, das Resultat mochte seyn, welches es wollte, und nur in wenig Fällen suchten sie, äußerer Ursachen wegen, gewisse Folgerungen in einen dunkeln Schleier zu hüllen.

Es läßt sich kein einziges Beförderungsmittel des Forschungsgeistes denken, das nicht auch auf die Cultur ihres philosophischen Geistes gewirkt hätte. Fast zu keiner Zeit war die Philosophie so unabhängig von der Regierung und Politik, als bei den Griechen. Der Staat trug unmittelbar nichts zur Beförderung der Wissenschaft bei, er unterhielt keine Schulen **) und besoldete keine Lehrer; aber dafür genoß sie auch den Vortheil, daß sie frei und ungehindert ihren eignen Gang fortgehen konnte. Zwar finden sich auch hier einige Beispiele von Verfolgungen und Beschränkungen der Denkfreiheit; aber sie galten nur einzelnen Philosophen, nicht der Philosophie selbst, sie waren nur vorübergehende Folgen erregter Leidenschaft, nicht Wirkung fester unwandelbarer Maximen. Die Geschichte des Processes des weisen Sokrates berechtigt uns zu diesem Resultate; und, obgleich die Geschichte der Verbannung des Anaxagoras und Ari-

*) Die Ansicht Plessings (dessen Schriften unten angeführt werden) über die Abstammung der griechischen Philosophie, als Ganzes betrachtet, von den Aegyptiern ist schon längst verworfen worden.

X. b. S.

**) Dieß gilt der Zeit vor Alexander. S. Heren. Ibern III. Abth. S. 423. u. f.

X. b. S.

stoteles noch nicht hinlänglich aufgeklärt ist, so ist es doch wahrscheinlich, daß diese Verfolgungen nur von gewissen Factionen herrührten, und bloß die persönlichen Verhältnisse dieser Philosophen betrafen. *) Daher fanden auch hier keine Verbote und Einschränkungen für das Denken statt, diejenigen ausgenommen, welche die Schonung des öffentlichen Cultus und der eingeführten Verfassung von selbst nothwendig machten. Uebrigens duldete der Staat alle noch so sehr abweichende und widersprechende Behauptungen und Secten im Theoretischen wie im Praktischen, oder vielmehr, er nahm keine Kenntniß davon, und mischte sich nicht in die Streitigkeiten der Parteien. So vorthheilschaft dieses im Ganzen war, so kann man doch nicht leugnen, daß dieses weniger eine Folge aufgeklärter Grundsätze und Anerkennung der Rechte der Denkfreiheit, als eine Wirkung der bestehenden Verfassung, und bürgerlichen Freiheit, so wie anderer zufälliger Ursachen war. Die Philosophen waren im Besiſtſtande der Freiheit, der aber, weil er auf kein Recht gegründet war, auch keine völlige Sicherheit verschaffte. Sie konnten in dem Genuß der Freiheit gestört werden, so bald sich Ankläger und Angeber fanden, denen es bei noch wenig bestimmten Rechten nicht schwer fallen konnte, gewisse Behauptungen zu Verbrechen gegen den Staat zu machen. Meistentheils mußte in solchen Fällen die Religion den Vorwand und den Titel zu Anklagen leihen. Eine solche sinnliche Religion mit ungeläuterten Begriffen mußte sehr bald mit der steigenden Aufklärung und Entwicklung der Vernunft in einem Mißverhältnisse erscheinen, welches bald Unglauben, bald Versuche zur Reinigung und Veredlung derselben zur Folge hatte. Aber beides war gefährlich, weil das Religionsystem zu sehr mit der Staatsverfassung verschmolzen war und die Priester

*) In dem Folgenden scheint ein weit richtigerer Erklärungsgrund zu liegen. Die Verknüpfung der Volkserkennung mit der Staatsverfassung und mit Nationalanordnungen machte, daß Abweichungen der Philosophen von der ersten in dem frühern Zeiten um so größere und gefährlichere Nachwirkungen und Verfolgungen veranlaßten.

schaft, je weniger dasselbe eine freie Prüfung ausbleibt, und je mehr sie dabei von ihrem Ansehen zu verlieren in Gefahr stand, Unterwerfung verlangte, und alles freiere Denken als Neuerung zu unterdrücken suchte. Sie bediente sich dazu derselben Mittel, welche die Politik kirchlicher Secten zu allen Zeiten gewählt hat; sie ließ den weltlichen Arm die Körper für den Unglauben des Geistes strafen. Die Beispiele dieses hierarchischen Despotismus sind jedoch in der griechischen Nation selten, weil mit der steigenden Aufklärung auch die Gleichgültigkeit gegen die Religion des Volks zunahm, und diese mehr Ceremonien, als Satzungen enthielt. *)

Diese Verhältnisse hielten demnach die Fortschritte der Philosophie nicht beträchtlich auf. Kein Verbot untersagte den Philosophen, ihr Nachdenken auf Gegenstände der Religion und der Staatswissenschaft zu richten; nur machte es die Klugheit nothwendig, alle offenbare Angriffe zu vermeiden, sich mit Behutsamkeit und Zurückhaltung auszudrücken, und allzu freie Aeusserungen unter dem Schleier der Allegorie und Ironie zu verbergen.

Mehr Schwierigkeiten fanden sich anfangs in der Sprache. Die ersten Denker fanden keine für philosophische Untersuchungen gebildete Sprache; sie war noch das Organ des gesellschaftlichen Umgangs, der Empfindung und Einbildungskraft; zu arm an Ausdrücken für abstracte Begriffe. Die Worte trugen zu sehr noch das Gepräge des Ursprungs aus der Empfindung an sich, ihre Bedeutungen waren schwankend und unbestimmt. Die ersten Denker mußten daher aller der Vortheile entbehren, welche aus einer durch das Denken gebildeten Sprache entstehen, und sich dieselbe erst selbst schaffen. Die ersten Denker legten ihre Gedanken noch in einer bilderreichen Sprache und in

*) Ein Hauptumstand verdient hier mehr berührt zu werden, der nemlich, daß es in Griechenland keine geheiligten Urkunden gab, durch welche in den theokratischen Staaten des Morgenlandes das Fortschreiten der philosophischen Cultur gebunden war

metrischer Form leben. Hierdurch entwickelte sich nach und nach die Prosa. Nach mehreren vorhergegangenen Versuchen und Forschungen bekam sie größere Bestimmtheit, Deutlichkeit und Zusammenhang. Es bildete sich endlich eine eigne Kunstsprache für die Philosophie, die aber noch viel Willkürliches in sich enthielt, weil jeder Philosoph den Sprachgebrauch nach seinen Begriffen bestimmte. Daher faßte man so viele Begriffe unter einem Ausdruck zusammen, daher drückte man einen und denselben Begriff mit so verschiedenen Worten aus. Diese Vieldeutigkeit verhinderte die Einseitigkeit im Denken, und machte, daß man einen und denselben Gegenstand von mehreren Seiten betrachtete; vermehrte und unterhielt aber auch Streitigkeiten und Mißverständnisse auf mannichfaltige Weise. *)

Das Denken und Forschen war anfänglich nur das Bedürfniß Weniger, welche von der Natur mit vorzüglichen Talenten ausgerüstet, durch äußern Wohlstand, begünstigt, ihren Drang nach Erkenntniß zu befriedigen vermochten. Die Mittel, ihre Gedanken für ihre Zeitgenossen und Nachkommen aufzuzeichnen und zu verbreiten, waren noch sehr unvollkommen. Viele theilten ihre Untersuchungen nur einigen vertrauten Freunden mit, welche sie mit ihren eignen Gedanken vermehrt, wieder andern mündlich überlieferten. Die ersten philosophischen Schriften waren nur in wenigen Abschriften vorhanden. Zwar verhinderte dieses die Verbreitung philosophischer Kenntnisse, aber es beförberte auch das Selbstdenken. Als in der Folge das Bedürfniß mehr verbreitet wurde, und man aus mehreren Schriften die Gedanken anderer erfahren und sammeln konnte, auch die Philosophie in Schulen gelehrt wurde, nahm die Zahl der Selbstdenker nicht in eben dem Verhältnisse zu. Doch darf man nicht vergessen, daß der wissenschaftliche Zustand der Philosophie selbst zum Theil diesen Erfolg mit herbeiführte.

*) Einiges darüber findet sich in Carol. Gfr. Jenichen diss. de ingenio graecae linguae philosophico. Witth. 1786. 4.

Die vielen Secten, welche die Philosophen entzweiten, waren im Ganzen für die Philosophie mehr vortheilhaft, als schädlich, denn ob sie gleich die Wissenschaft auf keinen höhern Grad der Cultur erhoben, so erhielten sie doch den Scharffinn und Untersuchungsgeist in reger Thätigkeit, um ein System gegen die Angriffe des andern aufrecht zu halten, und es noch vollkommener darzustellen. Manche Gegenstände wurden dabei von mehreren Seiten untersucht, manche Zweifel hervorgezogen und genährt.

Von dem Einfluß anderer Wissenschaften auf die Philosophie läßt sich nicht viel sagen, weil, die Mathematik ausgenommen, die andern auf einer sehr niedrigen Stufe der Cultur standen. Die Mathematik hingegen, die fast zu gleicher Zeit mit der Philosophie cultivirt, und selbst als ein Theil derselben angesehen wurde, stand in näherer Verbindung mit ihr. Auch ging aus ihr nicht bloß ein dogmatisches System hervor, sondern sie trug auch zur Verbesserung der Methode und der wissenschaftlichen Form vieles bei. *)

Sehr viel hat die Philosophie den Veränderungen in dem politischen und moralischen Zustande der griechischen Völkerschaften zu verdanken. Die Ersütterung aller politischen Einrichtungen, das Spiel unruhiger einander durchkreuzender Leidenschaften, die Verwirrung und Verдорbenheit moralischer Begriffe, alles dieß leitete die Aufmerksamkeit der Denker auf den Menschen und seine Verhältnisse, und war die Ursache, daß die praktische Philosophie bald mehr als die theoretische bearbeitet wurde.

Die Geschichte der griechischen Philosophie stellt uns eine wichtige Begebenheit auf, durch welche dieselbe in zwei Hauptperioden ganz natürlich zerfällt, nämlich die Rückkehr des menschlichen Geistes zu sich selbst. In der ersten Per-

*) Das den Griechen in ihren Freistaaten unentbehrliche Studium der Berechtbarkeit entwickelte aber auch die logische Fertigkeit und trug daher nicht wenig zur Beförderung der Philosophie bei. Man denke auch an den Einfluß der Sophisten.

rohe wären die meisten philosophischen Versuche auf Speculationen gerichtet, zum Theil sehr roh und unvollkommen; die Vernunft verlor sich in die Erkenntniß äußerer Objecte, ohne sich in der Erkenntniß ihrer selbst orientirt zu haben. Mit Sokrates fängt die schönste Periode der griechischen Philosophie an, in welcher die Vernunft nach Einheit und Zusammenhang strebte, mit den Speculationen über die Natur außer dem Menschen die Forschung nach den Gesetzen des Denkens und der freien Handlungen verband, und dadurch den ersten vollständigen Kreis des philosophischen Wissens zog. Jede dieser Perioden hat wieder manche Unterabtheilungen, die in der Darstellung selbst vorkommen werden.

Ehe wir zu derselben fortschreiten, müssen wir noch die Quellen, aus welchen die Thatfachen dieser Geschichte geschöpft werden, und die wenigen Schriften angeben, welche sie selbst schon bearbeitet haben, oder doch Beiträge zu einer solchen Bearbeitung liefern. Was nur Beziehung auf einzelne Theile hat, versparen wir bis zur Ausführung selbst.

Quellen der griechischen Philosophie.

Die Quellen der griechischen Philosophie sind theils die Schriften der Philosophen selbst, theils Schriften, in welchen ihre Behauptungen und andere Data angeführt werden.

Von eigentlich philosophischen Werken dieser ersten Periode sind sehr wenige vollständig erhalten worden, und die unabweiselt ächten reichen nicht weiter als bis zu Sokrates Zeiten. Die Schriften einiger Sokratiker, des Plato, Aristoteles und Theophrastus machen den ganzen Ueberrest jenes Zeitraums aus, der der Vergänglichkeit entrissen worden ist, und nur der Werth, die Reichhaltigkeit und Wichtigkeit bezeugen auch für die Geschichte der vorhergehenden Periode kann uns einigermaßen für den Verlust der übrigen entschädigen. Die Schriften des Pythagoreer, die wir noch besitzen, können deswegen nicht unter den Quellen angeführt werden, weil ihre Aechtheit noch vielen Zweifeln unterworfen ist. Der Streit über den Ocellus und Timäus kann

für adgethan gehalten werden, und es wird nicht leicht seyn, die Gründe gegen ihre Aechtheit völlig zu entkräften. Timäus ist zu offenbar ein Auszug aus dem Timäus des Plato, und in dem Ocellus kommen zu viele Stellen vor, die fast von Wort zu Wort in Aristotelischen Schriften gefunden werden, als daß man sich lange bedenken sollte, auf welcher Seite die größte Wahrscheinlichkeit ist.

Wir haben also für die erste Periode nur Fragmente, und Nachrichten späterer Schriftsteller von den Lehauptungen jener Philosophen. Von diesen findet sich in den ältern Schriftstellern weniger; in den jüngern, nach Christi Geburt lebenden, werden sie zahlreicher; letztere vermehren dadurch unsere Kenntnisse von dem Zustande der Philosophie vor Sokrates, aber sie machen sie auch desto unsicherer, indem die Aechtheit der Fragmente vor allem Gebrauch ausgemacht seyn muß, und die Beurtheilung derselben so schwer ist. Zwar ist es an sich nicht unwahrscheinlich, daß in der Zeit, in welcher Bücher gesammelt wurden und mehrere Bibliotheken angelegt worden waren, auch viele Denkmäler der ältern Zeit bekannt wurden, die vorher, wegen der kleinen Anzahl zerstreuter Handschriften, wenig bekannt worden waren. Auch der veränderte Geist der Gelehrsamkeit, der mehr auf das Sammeln, Excerptiren und Commentiren gerichtet war, trug dazu bei, daß mehrere und zusammenhängendere Stücke aus alten Schriftstellern aufbewahrt wurden. Aber eben dieser Geist des Zeitalters erschwert auch in mehr als einer Rücksicht den Gebrauch und die kritische Beurtheilung der überlieferten Fragmente. Denn einmal ist es bekannt, daß schon vorher mehrere Schriften untergeschoben worden waren. Dieses Schicksal mußte vorzüglich die ältern Philosophen treffen, theils wegen des Interesses und des Alterthums, theils weil der Betrug hier nicht so leicht entdeckt werden konnte. Die Sammler verfahren bei ihren Compilationen ohne strenge Auswahl und kritischen Geist. Selten zeigen sie ihre Quellen oder die Schriften an, aus denen sie Auszüge liefern, noch seltner findet sich die Spur eines kritischen Zweifels in Ansehung ihrer Aechtheit. Hierzu kommt

noch die synthetische Denkart der meisten dieser Sammler, denen es nicht darum zu thun war, irgend ein System nach seinem eigentlichen Geiste darzustellen, sondern aus unzählig vielen einzelnen Bruchstücken ein Ganzes zu machen, und entgegengesetzte Systeme zusammenzuschmelzen. Man darf nur einige Abschnitte in den Eklogen des Stobäus lesen, um sich von dieser Bemerkung zu überzeugen. Man findet unter dem Namen pythagoreischer Behauptungen Lehren angeführt, welche der Philosophie des Platon und Aristoteles eigen sind. Diesen Männern ein Plagiat Schuld zu geben, dazu haben wir keinen Grund; ihr Charakter und der Gebrauch, den wir von ältern Schriften machen, sichern sie gegen jede Beschuldigung dieser Art. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß diese Fragmente, oder die Schriften, aus denen sie genommen sind, unächt und aus der Feder eines neuern Schriftstellers geflossen sind. Dessen ungeachtet dürfte es vielleicht hart seyn, alle diese Fragmente als unächt zu verwerfen, da sich an einigen Spuren des Alterthums in Sprache und Gedanken offenbaren. Es wäre daher zu wünschen, daß ein Gelehrter, der Sprachkunde, kritischen Geist und philosophischen Scharfsinn vereinigt besäße, die mühsame Arbeit übernehmen wollte, alle Fragmente der ältern Philosophen zu sammeln, und ihren Werth nach kritischen Gründen zu bestimmen, damit endlich einmal ein sicherer Gebrauch von ihnen könnte gemacht werden.

Indessen können auch jetzt schon einige Regeln festgesetzt werden, die zur Leitung des Urtheils über diese Fragmente dienen können. Diese Regeln bestimmen theils die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller, welche Data zur Geschichte der Philosophie liefern, theils die Glaubwürdigkeit der Daten selbst.

Was das Erste betrifft, so können wir den Grundsatz annehmen, daß, je älter die Schriftsteller sind, je mehr sie eigenes Verdienst in Untersuchung philosophischer Gegenstände, je mehr sie ein eigenes System haben, oder je mehr

sie ohne System über Systeme rāsonnirten, desto größer ihre Glaubwürdigkeit, zum wenigsten in Ansehung des Materials, ist, was sie von andern berichten; je jünger hingegen die Schriftsteller sind, je weniger sie Selbstdenker, je mehr sie bloße Sammler waren, desto unzuverlässiger ihre Angaben und Materialien. Denn in ältern Zeiten gab es noch keine verfälschten und untergeschobenen Schriften. Was die ältern Philosophen anführen, nahmen sie also entweder aus ächten Schriften oder aus Ueberlieferungen, die, je näher der Quelle ihres Ursprungs, desto weniger verfälscht waren. Selbstdenker bedürfen fremder Auctoritäten nicht zur Ausschmückung ihres Systems, und suchen sie deshalb nicht ängstlich auf. Behauptungen führen sie an, als einstimmend oder widerstehend, ohne ein anderes Interesse, als das der Wahrheit, denn ihr System ist von ihnen unabhängig. Man darf von ihnen weniger falsche Thatsachen, als einseitige Auslegung und befangene Beurtheilung befürchten, indem sie fremde Philosophie aus ihrem eignen Gesichtspunct ansehen, und nach ihrem System beurtheilen. Nach diesen Regeln muß die Glaubwürdigkeit des Plato, Aristoteles, Cicero und Sextus Empiricus beurtheilt werden.

Plato hat uns nur einige Materialien zur Geschichte der ältern Philosophie aufbewahrt; aber Alles, was er aufgezeichnet hat, trägt das Gepräge der Aechtheit an sich, welche durch die Zeugnisse anderer Schriftsteller, durch Belege der noch geretteten Bruchstücke philosophischer Schriften noch mehr Ueberzeugungskraft erhält. Der Gebrauch dieser Materialien wird nur einigermaßen dadurch erschwert, daß er häufig seine Gedanken mit ältern Philosophemen verwebt, und diese in seinem eignen Gewände vorträgt. Ein Beispiel davon giebt sein Dialog Theätet, in welchem er die Behauptung des Heraclit von der allgemeinen Veränderlichkeit der Dinge mit seinen eignen Gründen und Erläuterungen ausstattet.

Sehr reichhaltiger sind in dieser Hinsicht die Schriften des Aristoteles, und ein wahres Repertorium für die ältere Geschichte der Philosophie. Er führt fast bey jeder einzelnen philosophischen Untersuchung die Behauptungen der vorhergehenden Denker, wenn gleich nicht mit den eignen Worten, doch ihrem Inhalte nach an, und, was vorzüglich schätzbar ist, nimmt auf ihren Geist und ihre Grundsätze vorzüglich Rücksicht. Um die Glaubwürdigkeit des Aristoteles, welche von einigen angefochten und bezweifelt, aber von Jedem sehr nachdrücklich in Schutz genommen worden, sicherer zu beurtheilen, muß man das Materiale, Formale und das Zeitalter der Philosophie unterscheiden. In Ansehung der Materie, oder der Behauptungen der Philosophen, die er anführt, als reine Thatfachen betrachtet, wird man nicht leicht den Aristoteles eines Irrthums oder gar einer absichtlichen Verfälschung überführen können, zumal wenn man sich in ein Zeitalter versetzt, wo man philosophische Schriften nicht so leicht und bequem benutzen konnte. Was aber die Form der Philosophie betrifft, so konnte ihm etwas Menschliches begegnen, indem er sie nach seinem eignen Gesichtspuncte betrachtete, beurtheilte und eifrig widerlegte, und sie daher in einem Sinne nahm, der sich zuweilen wohl von dem ihrer Urheber entfernte. Für die ältere Geschichte bleibt aber Aristoteles noch immer der sicherste Gewährsmann. Vergleicht man seine Angaben mit dem Inhalte der noch übrigen Fragmente alter Philosophen, so findet man immer im Wesentlichen Uebereinstimmung, auch da, wo er polemisiert. Mehr Behutsamkeit erfordert der Gebrauch seiner Schriften für die Geschichte der ihm gleichzeitigen Philosophie. Wenigstens kann der Vorwurf der Parteilichkeit gegen seinen Lehrer, Plato, nicht vollkommen widerlegt werden.*) Es ist ferner ausgemacht, daß Aristoteles einen andern Gesichtspunct, und andere Grundsätze hatte, welche durch alle

*) S. darüber unten auch im III. Bde. Einzelnes.

Theile der Philosophie hindurchgreifen. Nach diesen fasste er Platos Philosopheme, wodurch sie nothwendig in einer andern Gestalt erscheinen mussten, als sie in dem Gesichtspunkte des Plato hatten. Hieraus lässt sich auch erklären, warum Platos Behauptungen von ihm fast allezeit getadelt oder widerlegt werden, und Aristoteles nur selten des Plato mit Lob erwähnt, auch da, wo er es nach unserm Urtheile hätte thun sollen. Obgleich sich darin schon eine gewisse Parteilichkeit äußert, so wird sie doch noch offener, wenn er bei Anführung Platonischer Sätze Hauptbestimmungen auslässt, wie dies z. B. in der Lehre von den Ideen (1 Buch der Metaphysik Cap. 6.) geschehen ist. *) Dieses auffallende Verfahren konnte den griechischen Auslegern nicht entgehen, und daher rühren so viele Versuche, beide mit einander zu vereinigen. Die meisten nehmen an, daß beide im Grunde einverstanden waren, daß Aristoteles nicht sowohl den Plato, als dessen Nachfolger tadelt, welche ihren Lehrer nicht recht verstanden. Einigen Schein der Wahrheit erhält diese Behauptung dadurch, daß Aristoteles mehrere abweichende Meinungen über die Ideen anführt, und diese zuweilen von dem, was Plato behauptete, obgleich nicht sehr deutlich, unterscheidet. Aber dies ist noch nicht zureichend, und überhaupt die Geschichte dieser Zeit in zu großes Dunkel gehüllt, als daß sich darüber ein bestimmtes Urtheil fällen ließe. Aristoteles hätte uns darüber die sicherste Auskunft geben können, wenn er auf die Bedürfnisse der spätern Zeit hätte Rücksicht nehmen wollen oder können, und nicht vielmehr für seine Zeitgenossen geschrieben hätte, denen vieles bekannt sein mußte, wovon wir kaum eine dunkle Ahnung haben. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die Richtigkeit aller Aristotelischen Schriften noch bei weitem nicht hinlänglich ausgemacht ist, diese Unter-

*) Aristoteles kann vielleicht damit entschuldigt werden, daß er in einem verloren gegangenen Buche über die Ideenlehre des Plato ausführlich schrieb. S. C. A. Brandis, de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono u. de philosophia. Rom 1823. 8.

sachung aber vorher abgeschlossen seyn müßte, wenn die Glaubwürdigkeit des Aristoteles, zumal in Rücksicht auf die Platonische Philosophie, nach sichern Regeln bestimmt werden sollte. Wir können demnach daraus den Schluß ziehen, daß Aristoteles ein sicherer Führer für die Geschichte der Vorplatonischen, als der Platonischen, Philosophie ist, daß er bei dieser mit Vorsicht und Mißtrauen und nur nach sorgfältigem Gebrauche der Platonischen Schriften zu Rathe gezogen werden muß. Obgleich aber die Platonische Philosophie am zuverlässigsten aus ihrer Quelle geschöpft wird, so dürfen doch einige Beiträge des Aristoteles nebst seinen Urtheilen darüber nicht vernachlässiget werden, in so fern sie vielen Aufschluß über das Verhältniß beider Systeme zu einander geben.

Die Schriften des Cicero sind für die Geschichte der Philosophie sehr wichtig, wegen der vielen Beiträge zur Geschichte der akademischen, stoischen und epicureischen Philosophie, und der zum Theil interessanten Streitigkeiten, welche die Denker bis zu seiner Zeit beschäftigten.*) Ohne eigentliches philosophisches Genie, besaß doch Cicero eine gesunde Beurtheilungskraft, und viel Interesse für diese Untersuchungen. Er war es hauptsächlich, der die griechische Philosophie nach Rom verpflanzte durch Uebersetzungen griechischer Werke und beredte Darstellung dessen, was die griechischen Philosophen über manche wichtige, vorzüglich praktische Gegenstände gedacht hatten. Seine große Belesenheit ist für uns eine Quelle vieler Materialien, die uns bei dem Mangel an Originalschriften fast gänzlich fehlen würden, und diese sind um desto schätzbarer, da er sie nicht fragmentarisch, sondern mit ihren Gründen und Gegengründen mehr im Zusammenhange, als die spätern Sammler überliefert hat. Da er kein eigentliches philosophisches System hatte, ob er gleich im Theoretischen den Grundsätzen der neuen Akademie und im Praktischen dem Systeme

*) Zusammengefaßt in M. Tull. Cicerois historia philoa. antiquae etc. collegit etc. Frid. Gedike, Berl. 1782. 8.
X. b. 8.

der Stoa den Vorzug giebt, so konnte er desto unbefangener die Behauptungen der Philosophen aufstellen, und die Gründe für oder gegen dieselben entwickeln. Seine Parteilichkeit äußert sich nur in der genauern und mehr rednerischen Ausführung derjenigen Sätze, die seiner Denkungsart angemessen waren. Wenn er fehlt, so geschieht es nicht sowohl darin, daß er falsche Data angiebt, als daß er nicht tief genug in den eigenthümlichen Geist der Systeme eingedrungen war, und ihre Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten nicht scharf genug abgesondert hatte; kurz er fehlt weniger als Referent, denn als Beurtheiler der Philosopheme. Auch gehören hieher Seneca und Plutarch in seinen verschiedenen Schriften.

Sextus Empiricus (200 nach Chr.) ferner ist nicht nur fast die einzige sichere Quelle für die Geschichte der skeptischen Philosophie, sondern er hat uns auch wichtige Beiträge zur Kenntniß der dogmatischen Schulen überhaupt hinterlassen, gegen welche die Skeptiker ihre Waffen richteten. Er führt nicht bloß Behauptungen an, sondern belegt sie auch meistens mit Stellen aus den Schriften der Philosophen. Manches wichtige Fragment ist auf diese Art erhalten worden. In diesen Fällen ist dann sein Zeugniß von großem Gewicht. Mehr Vorsicht erfordert der Gebrauch seiner Schriften, wenn er bloß Sätze der Philosophen ohne Belege, oder Behauptungen einer Schule im Allgemeinen anführt. Er ist dann bloß Beurtheiler dieser Philosopheme, und hat dem Geschichtschreiber das Geschäft überlassen, mit Unterscheidung der Zeiten, die Bildung und Veränderungen derselben zu untersuchen. Auch hat er zuweilen manche Erklärungen späterer Zeiten angenommen, die sich nicht allezeit aus den Originalschriften herleiten lassen.

Wir können den genannten Schriftstellern den Simplicius (550 nach Chr.) an die Seite setzen, der, ungeachtet er in spätern Zeiten lebte, und nach dem Geiste seines Zeitalters die Philosophie des Plato und Aristoteles zu vereinigen sucht, dennoch nicht auf einer der gründlichsten Aus-

leger des Aristoteles ist, sondern auch viele wichtige Fragmente der ältern Philosophen gerettet hat, die das Gepräge der Aechtheit an sich tragen. Sein Synkretismus erstreckt sich nur über seine Hermeneutik, und daß er diese nöthig hatte, ist ein gutes Zeugniß für die Unverfälschtheit der gelieferten Ueberreste der ältern Philosophen. Es ist zu wünschen, daß diese Materialien zur Geschichte der Philosophie, die in den weitläufigen Commentarien des Simplicius zerstreut liegen, künftig sorgfältiger gesammelt und benutzt werden, als zeither geschehen ist.

Die neueren Schriften, welche noch als Quellen betrachtet werden können, sind Compilationen von sehr verschiedenem Werthe. Einige enthalten Nachrichten von dem Leben, Schicksalen, Schriften und Behauptungen der Philosophen, andere nur Behauptungen derselben nach gewissen Rubriken, bald mit Stellen aus ihren Schriften, bald ohne dieselben, andere sind allgemeinere Sammlungen und Blumenlesen aus dem Alterthume. Hierher gehören Diogenes Laertius, (s. oben S. 29.) die Schrift *de placitis philosophorum*, oder auch unter dem Titel: *de physicis philosophorum decretis*, welche dem Plutarch beigelegt wird, und ähnliche Sammlungen, die man dem Galeaus (*περι φιλοσοφου ιστοριας*) und Origenes (*φιλοσοφουμενα*) beilegt; ferner die Biographien des Philostratus, des Eunapius von Sardes und des Hesychius von Milet; ferner die Sammlungen des Stobaeus (*eclogae physicae et ethicae*), Athenaeus (*deipnosophistae*), Gellius (*noctes atticae*), Clemens Alexandrinus (*stromata*), Macrobius (*Saturnalia*) und Photius (*Bibliotheca*). Diese und andere ähnliche Werke, enthalten freylich viele wichtige Materialien; nur ist zu bedauern, daß ihr sicherer Gebrauch durch den Mangel an Auswahl und an kritischem und philosophischem Geiste so sehr erschwert wird. Falsche, entstellte oder zweifelhafte Daten lassen sich bei ihnen derselben in ziemlicher Anzahl nachweisen. Man muß daher bei jeder Angabe derselben, die nicht auf

sichere Zeugnisse sich gründet, mißtrauisch seyn, da die Gewährsmänner oft gar nicht angegeben sind, oder ihre historische Treue nach keinem sichern Maasstabe bestimmt werden kann. Ueberhaupt wäre ein Repertorium zu wünschen, worin theils die aufbehaltenen Fragmente, theils die von diesen verschiedenen Schriftstellern angeführten Behauptungen und Meinungen vollständig gesammelt und geordnet wären; und dieses würde nicht nur für die Geschichte selbst von großer Erleichterung seyn, sondern auch dazu beitragen, die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller genauer zu bestimmen.

Insofern es uns noch an sichern Gründen fehlt, die Glaubwürdigkeit dieser Schriftsteller überhaupt, und in Rücksicht auf die einzelnen Materialien, zu würdigen, so müssen wir uns nach Grundsätzen umsehen, welche jenen Mangel einigermaßen ersetzen können. Wenn diese gleich keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren können, so steigert sich diese doch durch die Verbindung mehrerer Gründe, und durch die Entfernung der Gründe für das Gegentheil zur historischen Gewißheit. Diese Grundsätze werden aus dem Gange der philosophirenden Vernunft, aus der Ausbildung der philosophischen Sprache und aus einer Vergleichung der Thatsachen unter einander hergenommen. Vorläufig können wir nur folgende festsetzen. Damit die Geschichte, als Geschichte, sicher begründet werde, müssen vor allen Dingen diejenigen Thatsachen zu Grunde gelegt werden, welche auf sichern, unverfälschten Zeugnissen beruhen. Dieß sind aber solche, welche theils aus unbestrittenen ächten Schriften und Fragmenten der Philosophen selbst genommen sind, oder aus ihnen bestätigt werden können, theils bestimmte Zeugnisse zuverlässiger Schriftsteller für sich haben. Wenn hierdurch die Geschichte eine sichere Grundlage gewonnen hat, so können die übrigen Materialien, die nicht auf solchen Gründen beruhen, damit verglichen werden. Je mehr dieselben damit übereinstimmen, und sich vereinigen lassen, desto mehr Wahrscheinlichkeit haben sie, wenn aus ihnen

nicht folgt, was dem Gange der philosophirenden Vernunft, dem Grade der Ausbildung der Sprache und der Terminologie entgegen ist.

Wir besitzen noch keine vollständige, allen Forderungen entsprechende Geschichte der griechischen Philosophie. Das neueste Werk von größerem Umfange, die Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom von Meiners ist unvollendet geblieben (s. unten den literar. Anhang). Allein es würde, auch wenn es vollendet wäre, doch nicht für eine eigentliche Darstellung der Geschichte der Philosophie gehalten werden können; denn die Lebensbeschreibungen der Philosophen, die kritischen Untersuchungen über ihre Schriften, Auszüge aus denselben und Anführungen einiger Behauptungen sind zwar schätzbare Vorarbeiten, welche der Geschichtschreiber dankbar benutzen wird, aber sie reichen nicht hin, den Gang der philosophirenden Vernunft und die Entwicklung der Idee der Philosophie zu verfolgen. Alles, was wir über diesen Theil der Geschichte aufzuweisen haben, findet sich in den größern und kleinern Werken über die gesammte Geschichte der Philosophie, (unter welchen Ziedemanns Geist der speculativen Philosophie, in Rücksicht auf die Darstellung der Philosopheme der griechischen Philosophen, d. h. in Hinsicht auf Fleiß, Genauigkeit und Scharfsinn, mit welchem der Verfasser den Sinn der Philosophen aus den Quellen erforscht hat, vor allen andern den Vorzug verdient) und in andern Schriften, welche sich über einzelne Gegenstände der griechischen Philosophie verbreiten, z. B. Meiners historia de vero deo, Plessings Remonum, und dessen Versuch zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums.*) Es ist nicht zu leugnen, daß diese Schrift

*) Dem Verfasser konnten die neuern Untersuchungen über die Leben einzelner griechischer Philosophen von Schleiermacher, Böckh, Bonier u. a. nicht bekannt seyn, welche später genannt werden sollen. Ueber Buhles Werk hat er sich in der Vorrede zum zweiten Bande erklärt. H. d. G.

ten dem Geschichtschreiber zum Theil sehr vortreflich vorge-
arbeitet haben, und daß sie eine Menge von scharfsinnigen
Untersuchungen, Reflexionen, Bemerkungen mit eigener Be-
rührung der Quellen enthalten, aber man kann sich bald
überzeugen, daß sie weder ein wiederholtes Studium der
Quellen überflüssig machen, noch in Ansehung der Reful-
tate und der ganzen Form der Geschichte von allen Sei-
ten Genüge leisten. Schätzbare Beiträge und Bearbeitun-
gen dieses Theils der Geschichte enthalten Külleborns
Beiträge.

Erstes Hauptstück.

**Geschichte der griechischen
Philosophie**

bis auf Sokrates.



Erstes Hauptstück.

Erste Periode der griechischen Philosophie bis auf Sokrates.

Erster Abschnitt.

Betrachtungen über die erste Entwicklung des philosophischen Geistes.

Wenn nicht in der Natur des menschlichen Geistes ein Bedürfnis und Trieb nach Erkenntniß gewisser Gegenstände und eine bestimmte Form derselben vorhanden wäre, so wäre nie eine Philosophie zu Stande gekommen; nie hätte der philosophische Geist sich geäußert, und trotz aller noch so großen Schwierigkeiten thätig fortgewirkt. Die Philosophie ist in dem Vermögen der Vernunft gegründet; diese enthält die Principien und die Form der philosophischen Erkenntniß. So bald die Vernunftthätigkeit entwickelt wird, äußert sich auch das Streben, alle Erkenntnisse in ein System zu bringen, die einzelnen Regeln höheren unterzuordnen, und endlich durch Zurückführung alles Einzelnen auf letzte Gründe und höchste Principien der ganzen Erkenntniß systematische Einheit zu geben. Die Idee einer Wissenschaft, deren Principien in der Form der Vernunft liegen und deren Stoff sich die Vernunft durch das Denken nach diesen Principien selbst giebt, entwickelt sich aber allmählich in dem Bewußtseyn des menschlichen Geistes; die Entwicklung derselben und die nach und nach erfolgende Realisirung der

Wissenschaft, welcher jene zum Grunde liegt, ist der Gegenstand der Geschichte der Philosophie.

Indem wir diese beginnen, müssen wir einige Betrachtungen über die erste Entwicklung und den Gang des philosophirenden Geistes vorträuschen, um uns eine zusammenhängende Uebersicht von den einzelnen Versuchen der philosophirenden Welt, welche den Inhalt der Geschichte ausmachen, zu verschaffen.

Ein gewisser Grad von Cultur und Wohlstand ist eine nothwendige äußere Bedingung der Entwicklung des philosophischen Geistes. So lange der Mensch noch vorzugsweise mit den Mitteln seiner Existenz und der Befriedigung seiner körperlichen Bedürfnisse beschäftigt ist, so lange geht die Entwicklung und Bildung seiner Geisteskräfte nur langsam von statten, und er nähert sich nur Schritt vor Schritt einer freieren Vernunftthätigkeit. Die Aufmerksamkeit wird auf die Gegenstände nur in sofern gerichtet, als sie mit seinen Bedürfnissen in Beziehung stehen; wenn diese aber gesichert und leichter befriedigt sind, dann wendet der menschliche Geist einen freieren Blick auf sie, und betrachtet sie, unabhängig von individuellen Rücksichten, in einem ganz neuen Lichte. Daher finden wir, daß man nur bei denen Nationen zu philosophiren anfing, welche sich zu einer beträchtlichen Stufe des Wohlstandes und der Cultur empor gehoben *) hatten, wie das der Fall bei den Asiatischen Griechen, um die Zeit der Entstehung der persischen Monarchie der Fall war.

So wie bey einzelnen Menschen das Vernunftvermögen zuerst entwickelt wird, so müssen auch Nationen verschiedene Stufen der Ausbildung durchgegangen seyn, ehe sich in einigen Individuen jene freiere Wirksamkeit der Vernunft äussern kann. Die Geschichte bestätigt diesen Satz, wenn sich gleich für Zeit und Grad der äußern und innern Cultur kein bestimmter Maassstab festsetzen läßt. Durch die

*) Und ihre geselligen Verhältnisse in festen Wohnsitzen geordnet hatten. Daß das Philosophiren nur im Staate gedeiht, hat hier der Verfasser übersehen. H. b. p.

Verfeinerung der Sinnlichkeit, durch das Spiel der Einbildungskraft erhält das Denkvermögen Stoff und Reiz; es entwickelt sich nach und nach an demselben zur Selbstständigkeit. Daher kommt es, daß man in jeder Nation eine Periode der Sinnlichkeit, der Phantasie und des Verstandes wie bei den einzelnen Menschen unterscheiden kann. Die Herrschaft der Sinnlichkeit hört aber nicht sogleich auf, sobald die höhern Geisteskräfte zur Thätigkeit kommen; die Versuche der Vernunft, sich von der Herrschaft der Sinnlichkeit los zu machen, gelingen nur nach und nach. Selbst wenn sich diese schon gut Speculation erhoben hat, muß sie bei Darstellung des Gedachten das Medium der Sinnlichkeit zu Hülfe nehmen, die Sprache ist poetisch, die Begriffe kleiden sich in das Gewand der Bilder. *) Die ersten Philosophen Griechenlands bedeckten sich bis kurz vor Sokrates der poetischen Sprache zur Einkleidung der Gedanken und selbst die Eleatischen Philosophen, die sich am meisten über die empirische Betrachtung der Dinge erhoben, konnten sich sinnlicher Bilder nicht enthalten.

So sehr die Einmischung der Sinnlichkeit in das Geschäft des Denkens, den Fortschritt des letztern anfangs erschwerete und aufhielt, so notwendig und unentbehrlich ist doch diese Verbindung. Denn was hätte der Verstand denken sollen, wenn ihm nicht die Sinnenwelt Gegenstände dargeboten hätte, an denen schon Verstand und Vernunft, obgleich noch in einer niedern Sphäre, ihre Wirksamkeit äußern konnten, um nach längerer Uebung und Entwicklung aus diesem Kreise der Vorstellungen hervorzutreten und über ihr eigenes Product reflectiren zu können? Wenn die Geisteskraft, nachdem sie in dem Dienste der Sinnlichkeit und in dem Spiele der Einbildungskraft, sich selbst unbewußt, gewirkt, und schon einige Bildung erlangt hat, einen forschenden Blick auf die Gegenstände wirft, die in ihrem beschränkten Kreise liegen, und sich selbst die Frage

*) Sie reissen sich erst allmählich von Mythos und Dichtung los; daher oft von einer sogenannten philosophia mythica gesprochen wird.
H. d. F.

vorlegt: was sind diese, welches ist ihre Natur, und woher sind sie entstanden; so beginnt nun erst die Epoche des Denkens mit Bewußtseyn. Die Gegenstände erscheinen in einem ganz neuen Lichte, sie interessieren nicht mehr allein, wie ehemals, die Sinnlichkeit, sondern auch den Verstand. Der Geist steigt jetzt eine Stufe höher, erhebt sich über die Sinnlichkeit; er maßt sich im Gefühle seiner freigewordenen Kraft an, eine Herrschaft über sie auszuüben, indem er das zergliedert und zertheilt, was ihm die Sinnlichkeit verbunden vorgestellt hatte, und durch sein Forschen nach Gründen sich sogar eine Aussicht in ein übernatürliches Gebiet eröffnet.

Diesen ersten Schritt that die Vernunft unter den Griechen, zu Athens Zeiten, und mit ihm beginnt die, obgleich noch dunkle, Geschichte der Philosophie.*) Viele Schriftsteller haben darüber ihre Verwunderung geäußert, daß die philosophirende Vernunft von diesem und keinem andern Punkte ausging, und sich mit nichtigen Speculationen über die Welt und ihre Entstehung erschöpfte, da es andere weit wichtigere und näher gelegene Gegenstände gebe, auf die sie ihren Forschungsgeist hätte richten können. Allein dieses Erstaunen zeigt, daß man nicht aus seinem Standpunkt heraus zu gehen und sich in die Lage jener Denker zu versetzen weiß. Wir würden freylich einen ganz an-

*) Wenn nemlich die sogenannte Staatsphilosophie (*philosophia politica*) welche mit der geselligen Anordnung der Staaten und des bürgerlichen Lebens bei den Griechen zusammenhängt, und nur in einem fragmentarischen Aufstellen allgemeiner Sittensprüche und Maximen der sogenannten Lebensweisheit besteht, mit Recht ausgeschlossen wird. Einige Reurte behaupten dagegen, die oben S. 13. berührte Absonderung des philosophischen Denkens von der Poesie strenger verfolgend und begrenzend, oder aus Gründen, die einen bestimmten Begriff von der Aufgabe der Philosophie voraussetzen, die eigentliche Geschichte der Philosophie beginnt erst später. So meint Herbart (in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie. II. Ausgabe. 136 S.) Anaxilaander sei vielmehr an die Spitze der Geschichte der Philosophie zu setzen, weil er den großen Schritt ins Uebernatürliche zuerst gethan. Klein (Weltkate zum Erudium der Wissenschaft des H. Rathburg 1805. S. 53. u. f. w.) dagegen behauptete, die Geschichte der Philosophie müsse mit der Eleatischen Schule anfangen, weil diese die realistische Denkart und das Sinnlich-Realis als das Object der Philosophie aufgegeben habe. L. d. P.

tern Gang in den philosophischen Untersuchungen nehmen, von einem andern Punkte ausgehen, und nach einem andern Ziele streben, wenn wir jetzt zuerst die Philosophie als Wissenschaft begründen und anbauen sollten. Daher wundern wir uns, daß jene Männer sogar anders verfahren sind. Aber darin liegt eben die Täuschung, daß wir uns zwar an die Stelle jener denken, die noch keine Versuche der philosophirenden Vernunft vor sich sahen, aber uns an ihre Stelle, ausgerüstet mit der Summe von Erkenntnissen, mit den Principien und Regeln, mit den Vorarbeiten und der Cultur der Vernunft setzen, welche erst die Frucht vieler verfloßenen Jahrhunderte sind, und deren die frühesten Denker gänzlich ermangelten. Anstatt sich in den Standpunkt jener zu versetzen, welches eben nicht leicht ist, setzen wir vielmehr Jene an unsere eigene Stelle, wodurch freilich alles ein ganz anders Ansehen gewinnt. Eine gründliche Betrachtung des ersten Entstehens philosophischer Speculationen und der damaligen Lage der Denker wird uns vollkommen überzeugen, daß alles so erfolgte, wie es natürlich gehen mußte, und daß die erste Richtung des philosophischen Geistes nichts Auffallendes an sich habe.

Wenn wir also untersuchen, warum die Vernunft vor allen andern Gegenständen die Welt*) zum Gegenstande ihrer Speculationen wählte, und warum sie überhaupt mit Speculationen anfing, so müssen wir vor allen Dingen erwägen, daß die erste Äußerung der philosophirenden Vernunft dem Grade, und dem Gesetze ihrer fortschreitenden Cultur entsprechen mußte. So wie sich der Verstand eines Menschen entwickelt, so fragt und forscht er nach dem, was außer ihm ist, sein Blick geht an den Erscheinungen und Veränderungen in seinem Innern vorüber. Zwar empfindet, denkt, und will er, und er ist sich dessen bewußt; aber es fällt ihm nicht ein, dieses Bewußtseyn weiter zu entwickeln, den Gesetzen

*) Es kann hier erinnert werden, daß der Verfasser unter dem Ausdruck Welt hier vorzugsweise die äußere Erscheinungswelt, oder die Natur versteht, so wie im Folgenden, wenn er von andern äußern Gegenständen des Philosophirens spricht. A. d. Ph.

und Bedingungen dieser Veränderungen nachzuforschen. Hierzu gehört schon eine weit höhere Cultur, als er besitzt, so lange er noch befangen in der Sinnenwelt lebt, und an den Gegenständen derselben seine Geisteskräfte entwickelt. Nicht anders war der Zustand der ersten Denker. Für sie waren jetzt unmittelbar nur Sinnengegenstände vorhanden, noch keine Gegenstände der Vernunft. Die Empfindungen der sie umgebenden Natur wirkten noch zu stark auf ihr Gemüth, und die Phantasie, die durch kein Denken geschwächt war, hüllte noch alle Gegenstände in ihr Zaubergewand. Zwar fanden sich in dem Bewußtseyn des gemeinsten Verstandes gewisse Vorstellungen von höherer Abkunft, die Vorstellungen von Gott, Seele, Welt, und dunkle Ahnungen von einem künftigen Leben. Aber diese waren nur rohe und unentwickelte Begriffe, und die Einbildungskraft hatte sich ihrer frühzeitig bemächtigt, und ihnen mittelst ihrer Bilder Sinn und Haltung für den noch ungebildeten Geist gegeben. Dadurch aber waren sie individualisirt, und für den gemeinen Verstand zu Gegenständen geworden, die er, gleich andern, nur außer sich erblickte. Endlich standen die Menschen damals noch zu sehr unter der Herrschaft des Instincts; sie folgten bloß den innern Antrieben, ohne über die Triebfedern, die Gesetze und Bedingungen ihrer Handlungen nachzudenken. Wenn auch ein Mensch eine Begebenheit in seinem Innern empfand, die ihm etwas mehr als gewöhnliches zu seyn schien, so schrieb er sie der Einwirkung eines höhern Wesens außer ihm zu. Seine Phantasie schuf daraus ein Wunder, und ersparte dem Verstande das Geschäft, sie aus natürlichen Ursachen zu erklären.

Hiernach fand der Mensch in seinem Innern nichts, was seine Aufmerksamkeit auf sich selbst in vorzüglichem Grade hätte heften können; vielmehr trug alles dazu bei, sie nach Außen hin zu ziehen. Unaufhörlich von den umgebenden Dingen geführt und in Bewegung gesetzt, mußte der Naturmensch nothwendig früher mit der äußern Natur bekannt werden, als mit seinem Selbst. Dieses verschwindet unter der Menge der einströmenden Gegenstände, in dem

Geuß von Leidenschaften, Empfindungen und Beschäftigungen. Es sind Strahlen, die gebrochen aus einander fallen, aber nicht in einen Punkt vereinigt werden. Alles Vorstellen und Begehren, Wünschen und Hoffen nöthigt den Menschen, aus sich heraus zu gehen; aber selten findet er Veranlassung, in sich zurückzugehen, und sich selbst in der Natur aufzusuchen. Und so bleibt er lange Zeit ein Fremdling von sich selbst. Der Weg, der zum Selbstbewußtseyn führt, ist aber doch das Denken der äußern Objekte. Nachdem der Verstand lange Zeit über dieselben nachgedacht, sich mit Schlüssen und Vermuthungen über das Wesen derselben erschöpft, und in manche Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt hat, wird er genöthigt, auf die Quelle allen dieser Urtheile und Schlüsse zurückzusehen, und in sich selbst den Leittarn zu suchen, der ihn durch das Labyrinth der äußern Welt sicher hindurch leiten kann. Und dieses Geschäft wird nun durch die höhere Entwicklung und Ausbildung welche die Selbstkräfte, durch Betrachtungen über äußere Gegenstände erlangt haben, befördert und erleichtert, da es vorher so gut, als unmöglich war.

Nicht anders war der Gang der Entwicklung in dem Praktischen. Der Mensch folgte erst blindlings den Trieben und Instincten seiner Natur, ohne über sie nachzudenken. Das sittliche und theilgütige Gefühl, welches seinen Naturtrieben sich bald entgegen setzte, wirkte ebenfalls durch ein dunkles, instinctartiges Bewußtseyn. Dieß lenkte seine Aufmerksamkeit nicht auf sein Ich, sondern vielmehr von demselben auf ein Wesen außer ihm, auf irgend eine Gottheit hin, welcher er die Beherrschung der Welt und ihren mächtigen Einfluß auf seine Schicksale zuschrieb. Furcht und Hosiung machte ihn von diesem Wesen abhängig, und diese waren für ihn Bestimmungsgrund, den Willen desselben zu befolgen, welcher ihm durch die Offenbarungen der Dämonen und Priester *) bekannt gemacht wurde; und wenn er in einem bestimmten Falle nicht wußte, was die Götter

*) So wie durch die Anordnungen der Götter. 2. b. 3.

von ihm verlangten, so war schon dafür gesorgt, daß er dieselben mittelbar und unmittelbar befragen konnte. Was konnte unter diesen Umständen wohl den menschlichen Geist reizen, oder nöthigen, in sein Inneres zu blicken, um seine sittliche Natur kennen zu lernen? Das Nachdenken über diese Gegenstände fing nur erst nach einigen Fortschritten der Geistescultur an, welche durch mehrere Uebungen und Versuche im speculativen Denken, durch größere Ausbildung und Verfeinerung bürgerlicher Verfassungen und Einrichtungen u. s. w. bewirkt wurden. Und auch bei diesem Fortgange zeigte sich eher das sinnlich bedürftige, als das vernünftige, freie Wesen, das mehr auf die Forderungen der sinnlichen Neigung, als die Gebote der Sittlichkeit achtet.

Da also die Erforschung der interessantesten Gegenstände, vornehmlich des Menschen, seiner Natur und Verhältnisse, einen höhern Grad von Geistescultur voraussetzte, als wir vor dem Anfange der Philosophie annehmen können; da dieser höhere Grad der Entwicklung nur durch Gebrauch und Anwendung der geistigen Kräfte auf Gegenstände wirklich werden konnte, so ist man nach den obigen Bemerkungen genöthiget, den Gegenstand, von dem die ersten Versuche des Philosophirens ausgingen, nicht in sondern außer dem Menschen aufzusuchen. Dieses Resultat stimmt nicht nur mit der Denkungsart der noch nicht zur Selbstkenntniß gekommenen Menschen, sondern auch mit den Gesetzen der Entwicklung der Geisteskraft vollkommen überein. Man sieht alles und sucht von allen Erscheinungen den Grund außer sich. Nach diesen ist es eine ganz natürliche Erscheinung, daß die Aufmerksamkeit eher auf den Gegenstand, welcher die Geisteskraft reizt und entwickelt, als auf diese selbst getichtet wird. Eine zweite Folgerung, welche sich aus den obigen Betrachtungen ergibt, ist dieser der erste Gegenstand der Philosophie kann nicht aus dem Gebiete des Practischen genommen seyn, *) weil jedes Bedürfniß, welches diesem Gebiete angehört, durch den

*) S. Anmerkung zu S. 38.

Glauben an Offenbarungen und Priester befriedigt wird, welcher alle Nachforschung überflüssig macht.

Von welcher Art dieser Gegenstand sey, und von welcher Seite er vorzüglich das Nachdenken reizen werde, läßt sich, auch ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, schon einigermaßen bestimmen. Er muß nemlich eine gewisse Größe und Erhabenheit an sich haben, von der einen Seite bekannt, von der andern unbekannt seyn, und seine Betrachtung an die Summe und Beschaffenheit der damals vorhandenen Kenntnisse sich genau anschließen. *) Von dieser Art ist die Welt. Der menschliche Verstand faßte alle Dinge, welche in seinem Gesichtskreise lagen, sowohl diejenigen, von deren Daseyn ihn die Anschauung überzeugte, als auch diejenigen, die er zur Erklärung gewisser unerklärbarer Erscheinungen annahm, in eine Idee zusammen, und dachte sich dieselben in einem Zusammenhange wechselseitigen Einflusses. Dieses große Ganze, aus so mannichfaltigen Bestandtheilen zusammengesetzt, welches so reich an Veränderungen, jeden Augenblick neue Seiten und Ansichten vor dem Auge des Beobachters entfaltete, mußte nothwendig einen tiefen Eindruck auf den nachdenkenden Beobachter machen, und seinen Forschungsgeist zur Thätigkeit reizen. Er fand vor sich in diesem Ganzen eine Menge von Gegenständen, welche er theils nach seinen beschränkten Ansichten vollkommen zu erkennen glaubte, theils nur durch einige Wirkungen erkannte. Aber dunkel und unbegreiflich war ihm der Zusammenhang des Ganzen. Da er in der Natur beständig Veränderungen, Erzeugungen und Zerstörungen, Wachsthum und Abnahme mit einander wechseln sah, so war es natürlich, daß er auch dieses auf das Weltganze übertrug, und sich dasselbe als entstanden dachte. Die Frage: wie und woraus ist die Welt entstanden, wäre also das erste Problem, welches sich die speculirende Vernunft vorlegte, und womit sie einen Schritt über die Er-

*) Die philosophische Forschung schloß sich hier zunächst an den in den kosmogonischen Mythen enthaltenen Stoff an. A. d. S.

fahrungswelt hinaus that. Diese Aufgabe entsprach der noch dunkeln Idee einer Wissenschaft der Natur, insofern die ersten Denker in dem Weltbegriffe alles zusammenfaßten, was nur Gegenstand ihrer eingeschränkten Erkenntniß war, und sie schon das Ganze nach seinem Wesen erkannt zu haben glaubten, wenn sie den Urstoff und den Ursprung desselben mit allen seinen Theilen entdeckt hätten.

Genes Problem hatte etwas so Anziehendes, daß mehrere Denker nach einander an der Auflösung desselben ihre Kräfte versuchten. Sie wußten noch nicht, daß sie etwas ergründen wollten, was alle Kräfte eines endlichen Verstandes übersteigt, und daß sie aus dem Gebiete der Erfahrung und des Verstandes in eine unbekannte Welt getreten waren, wo nur die Phantasie spielen, der Geist schwärmen, aber nicht gesetzmäßig denken und erkennen kann. Eine natürliche Folge davon war, daß das Streben nach diesem Ziele sehr abweichende und widersprechende Resultate hervorbrachte, zum offenbaren Beweis, daß keiner der versuchten Wege zum gewünschten Ziele führte. Die Vernunft wurde irre an sich selbst, sie war in der Speculation zu weit gegangen, so daß sie weder vor noch rückwärts konnte.*) Dieses ist das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie von ihrem Anfange an bis auf Sokrates.

Einige allgemeine Betrachtungen werden uns in den Stand setzen, den Gang und den Erfolg dieser Speculationen aus dem richtigen Gesichtspuncte zu betrachten. Die Vernunft folgte nämlich bey diesen Speculationen bloß dem natürlichen Triebe nach Erkenntniß, ohne vorläufige Untersuchung über die Grenzen ihres Gebiets, ohne deutliches Bewußtseyn der Gesetze ihres Verfahrens. Diese Gesetze konnten nur erst aus der wirklichen Anwendung derselben abstrahirt und zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden.

*) Bei der hier ausgesprochenen Ansicht, daß die Philosophie vor Sokrates nur eine verfehlte Speculation enthalte, darf man nicht vergessen, daß der Verfasser überall die Voraussetzungen der Kantianer zum Grunde legt. H. d. F.

Die natürliche Folge davon war, daß mehrere Versuche zur Auflösung jener kosmologischen Aufgabe gemacht wurden, die, ungeachtet sie immer feiner und künstlicher wurden, doch nichts weiter als Hypothesen waren, welche im Ganzen keine befriedigende Einsicht gewährten. Unterdessen aber hatten diese für die Erkenntniß fruchtlosen Versuche doch den wichtigen Einfluß, daß durch sie das Denkvermögen mehr entwickelt, und zur Erkenntniß der äußern und innern Natur geleitet wurde. Daher können diese Speculationen aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet werden, erstlich an sich, als Versuche jenes Problem aufzulösen, und zweitens als Vorübungen und Entwicklungen des philosophischen Geistes. Auf der letzten Betrachtung beruht ihr ganzes Interesse für die Geschichte der Philosophie und ihr Anspruch auf eine Stelle in derselben.

Die Frage nach dem Ursprunge der Welt war Folge einer Idee der Vernunft, welche in dem Fortgange von einer Veränderung zur andern ein Letztes sucht, das die Reihe der Wahrnehmungen beschließt. Die Wahrnehmung von dem Entstehen einzelner Dinge trug man auf den Jubegriff aller Dinge über. Die Welt, schloß man, muß entstanden seyn, weil die Erfahrung dieß von allen Gegenständen lehrt, die wir kennen. Ein Beweis für die Gültigkeit dieses Schlusses, war bei dem Anfange des Philosophirens nicht zu erwarten. Das Gesetz der Vernunft: jede gegebene Erkenntniß zur Totalität zu erweitern, und von dem Bedingten bis zur letzten Bedingung aufzusteigen, so wie die tägliche Erfahrung, welche den Stoff dazu hergab, erhoben diesen Satz über alle weitere Nachfrage der Gültigkeit, und gaben ihm das Ansehen eines Axioms. Dieß vorausgesetzt, war nur die Frage: wie ist die Welt entstanden? Und hierbei konnte man anfänglich auch nicht anders als analogisch verfahren. Was man in der Erfahrung bey der Erzeugung einzelner Körper wahrnahm, das wendete man auf die Entstehung der Welt an, und nahm dem zufolge eine erste Materie, einen Grundstoff, aus welchem sich in der Folge alle organische und unorga-

ähnliche Stoffe und Wesen entwickelten, oder vielmehr einen Elementarzustand an, in welchem alle Stoffe miteinander gemischt waren, aus dem sie durch die Scheidung abgesondert und in Körper verbunden wurden.

Man mußte nothwendig etwas zum Grunde legen, was nicht entstanden war, wenn aus ihm Alles entstehen sollte. Dieß erforderte die Analogie der Erfahrung, der man hierbei folgte. Alles was entsteht, entspringt aus Etwas, aus einem Stoff, Keimen oder Saamen, wie sollte es mit der Welt anders seyn? Daß etwas aus Nichts entstehen könne, konnte man nicht denken. Wenn man in Gedanken die Materie aller Anschauungen und Begriffe aufhebt, so bleibt doch noch die Form derselben übrig; man denkt keinen Gegenstand, aber doch die Form desselben. So lange man aber noch nicht zwischen Form und Materie der Erkenntnisse unterschieden hat, heißt Nichts Reales denken, so viel als gar nicht denken. Diese Unmöglichkeit alles Reale aufzuheben, und diesem doch wieder Realität zu geben, (wenn man Etwas aus Nichts entstehen läßt) war die Ursache, daß man einen Grundstoff bei Entstehung der Welt annahm, und daß alle Denker, die sich mit diesem Problem beschäftigten, stillschweigend oder ausdrücklich den Grundsatz anerkannten: Aus Nichts wird Nichts. Aber eben so wenig kann aus Etwas Nichts werden. Eine Vernichtung ist eben so ungedenkbar, als ein Entstehen aus Nichts. Nach diesen stillschweigend angenommenen Grundsätzen ist die Entstehung der Welt nur die Veränderung einer ursprünglichen Materie (Urmaterie) durch Erzeugung, Scheidung, Trennung und Verbindung einartiger oder verschiedenartiger in ihr enthaltener Theile.

Die Bestimmung der Urmaterie und die Ableitung der einzelnen Theile der Welt, war der Gegenstand der ersten Philosophen, welche daher Physiker*) genannt wurden.

*) Der Kosmophysiker.

Die Aufführung der besonderen Hypothesen gehört nicht hierher, sondern in die Geschichte dieser Periode. Hier nur einige Bemerkungen. Ungeachtet bei diesen Forschern gewisse subjective Ansichten, Beobachtungen und Lieblings-Beschäftigungen auf die Bestimmung der Urmaterie nicht ohne Einfluß waren, so bemerkt man doch einen stufenweisen Fortschritt von dem Größern zum Feinern. Zuerst nahm man Wasser, dann die Luft, dann das Feuer als das Grundelement an; die Erde fand niemand dazu tauglich, weil sie bey allen Veränderungen natürlicher Körper sich mehr leidend als thätig zu verhalten schien; ¹⁾ und als man die Erklärung der übrigen Elemente aus einem unzureichend fand, weil man das Dasein dieser schon in dem ersten voraussetzen mußte, so legte man eine ursprüngliche Mischung aller Elemente zum Grunde.

Die Aufgabe von dem Grundstoff aller Dinge gab zugleich Veranlassung, die letzten Bestandtheile aller zusammengesetzten Dinge aufzusuchen. Die gemeine Beobachtung hatte schon längst vier besondere Arten von Materie oder Elementen unterschieden, welche den Stoff aller zusammengesetzten Körper ausmachen. Die ersten kosmologischen Philosophen nahmen diese an, ohne sie weiter zu zerlegen, welches auch ohne chemischen Apparat nicht wohl möglich war. Nur machten sie einen Unterschied zwischen thätigen und leidenden Elementen. Doch gingen einige darin weiter, daß sie den Körper metaphysisch zergliederten. Insofern er hier bloß als etwas, das den Raum erfüllt, betrachtet wird, ohne auf seine übrigen empirisch wahrnehmbaren Eigenschaften zu sehen, ist er ein aus Theilen bestehendes Mannichfaltige, und die Theile sind alle einartig. Auch hier äußerte sich bald die Thätigkeit der Vernunft, indem sie in der Theilung aller Körperdinge ein Letztes, Absolutes, suchte. Dieser Idee verdankten die Atome ihr Daseyn, welche keine Eigenschaften an sich haben, als Figur, Schwere und die Erfüllung der Räume. Da aber aus diesen allgemeinen Eigenschaften die besondern Phänomene nicht erklärbar sind,

¹⁾ Aristoteles *de anima* 3, c. 2.

noch unbegreiflicher aber daraus die Entstehung organischer Körper ist, so verließen Einige diese Hypothese wieder, und nahmen einen Urstoff an, in dem alle organische und unorganische Stoffe von so verschiedener Art, als es Körper giebt, gemischt sind.

In Ansehung der Art der Entstehung der Körperwelt aus dem Grundstoffe ist die Verschiedenheit der Hypothesen nicht geringer. Einige erklärten sich über dieselbe nicht weiter, sondern begnügten sich, einen Grundstoff angegeben zu haben; in der Folge suchte man auch einen Grund derselben anzugeben, welcher sich nach der Beschaffenheit des Urstoffs richtete. Wenn nur ein einziger Grundstoff angenommen wurde, so erklärte man die Entstehung der übrigen durch Verdickung oder Verdünnung; überhaupt also durch Veränderung des ersten. Waren mehrere ungleichartige Elementartheile in einen chaotischen Zustand aufgelöst und mit einander vermischt, so entwickelte sich durch Absonderung und Verbindung die gegenwärtige Körperwelt; bei einartigen Atomen ging diese Bildung durch Trennung und Verbindung von Statuten. Bei allen diesen Veränderungen der ersten Materie und den daraus entstehenden Bildungen wurde Bewegung als die wirkende Ursache vorausgesetzt. Diese setzt aber selbst wieder, als etwas Entstandenes, einen Grund voraus. Die Vernunft konnte aber, um ihrem Streben nach dem Unbedingten ein Genüge zu thun, nicht weiter gehen, als der Urmaterie eine ursprüngliche Bewegkraft beizulegen, welche eben so wenig, als die Materie selbst, entstanden war. Diese Bewegkraft äußerte sich durch Anziehung und Zurückstoßen, als Freundschaft und Feindschaft.

Je weitere Fortschritte man aber in der Erforschung der Natur machte, desto weniger befriedigten die angenommenen Principien, weil sowohl der Gesichtskreis, als der Umfang der Erkenntniß sich erweiterte, die Menge der Gegenstände sich vermehrte, und sich immer neue Ansichten herporthaten. Die Vernunft suchte den letzten Grund ihrer Erkenntniß in den Objecten außer sich, wo er doch nicht

zu finden war; denn nicht in diesen, sondern in der Vernunft lag der Grund, warum man diese Fragen aufwarf, und nach einem letzten Grunde forschte. Jeder angenommene Grund setzte also wieder einen neuen voraus, bis die Vernunft in dem Begriffe eines unbedingten, über die Sinnenwelt erhabenen Wesens jenen Fortschritt von Grund zu Grund zu begrenzen suchte. Auf diesen Begriff wurde sie auf dem Wege dieser Speculationen durch die Bemerkung der Ordnung und Zweckmäßigkeit, und durch das Bedürfniß, die Bewegung der Materie aus einem höhern Grunde abzuleiten, geführt. Hieraus entsprang eine bedeutende Veränderung für das gesammte Feld der Speculation, denn anstatt vorher das Wesen der Gottheit und der menschlichen Seele aus der Materie erklären zu wollen, fing man nun an, diese Objecte von der Materie zu unterscheiden, wodurch der Grund zur Theologie und Psychologie gelegt wurde, Doch dieß gehört in die folgende Periode.

Zugleich mit diesem kosmologischen Systeme, welches aus materiellen Principien alles zu erklären suchte, entstand ein anderes, welches jenem entgegengesetzt war, indem es alles auf die Form zurückführte. Dieses ging von mathematischen Principien aus, welche in die durch sie bestimmten Objecte gelegt wurden. Der Erfinder desselben, für welchen Arithmetik und Geometrie das größte Interesse hatte, betrachtete alle Dinge nur unter dem Begriffe der Größe, der Zahl, und in so fern sie in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zu einander stehen; hieraus suchte er die Entstehung derselben begreiflich zu machen. Dieser neue Gesichtspunct erzeugte das mathematisch-physische System des Pythagoras.

Alle diese verschiedenen kosmologischen Systeme beruhten auf gewissen Hypothesen und Voraussetzungen, aus denen sie nicht einmal streng logisch abgeleitet waren. Sie enthielten mehr Resultate, welche auf der besondern Ansicht ihrer Erfinder beruhten, als die entwickelten Prämissen dazu; und das meiste, was zu ihrer Begründung gesagt wurde, stützte sich auf Analogieen und Erfahrungen. Einem denn

henden Kopfe mußte sich ihre Schwäche bald verrathen, und ihre Widersprüche unter einander noch mehr Mißtrauen gegen ihre Gründlichkeit erwecken. So entstand das Eleatische System, welches durch seinen neuen und kühnen Gesichtspunct überrascht. Anstatt nach einer ersten Ursache und dem ursprünglichen Grundstoff aller Dinge zu forschen, wurde vielmehr diese ganze Untersuchung durch dasselbe abgeschnitten, indem der Begriff von Veränderung, Entstehen, Ursache und Wirkung nur auf die Sinnenwelt eingeschränkt wurde, welche nur Schein enthalte, und dem Dinge an sich nicht beigelegt werden könne. Die Eleaten kamen auf die Idee einer Substanz, welche alles Reale begreift, und bey welcher nur ein Seyn, kein Werden statt findet.

Ungeachtet man die Ansichten und Ideen nicht in dem Denkvermögen aufsuchte, sondern durch eine unvermeidliche Täuschung in den Objecten zu finden glaubte, *) so mußte sich doch nothwendig die Ahnung aufbringen, daß die Dinge durch ein verschiedenes Medium sich in einer verschiedenen Gestalt uns darstellen, und daß die Ursache des Widerstreits in der Verschiedenheit der Vorstellungen gegründet sey. Da man sich aber von der Täuschung der Dinge an sich und dem Streben nach der Erkenntniß derselben nicht losmachen konnte, so entschied man immer zum Vortheil der Sinnlichkeit oder des Verstandes, und wenn man von dem einen dieser Vermögen die Erkenntniß der Dinge an sich erwartete, so war das andere die Quelle des Scheins und Betrugs. Ungeachtet beide Vermögen so entgegengesetzt wurden, so war man doch noch zu wenig in die Unterscheidungsmerkmale beider eingebrungen, um nicht beide wieder im Begriffe zu verwechseln.

Bei der Unvollkommenheit der philosophischen Forschungen und den mißheiligen Resultaten, auf die sie geführt hatten, da kein System fest begründet, die Grundsätze des Vernunftgebrauchs noch gar nicht untersucht waren, befand sich die Philosophie, die noch nicht einmal durch einen be-

*) Ob dieß auch von den Eleaten gesagt werden darf? X. h. §.

stimmten Begriff von dem, was nicht Philosophie ist, geschieden war, in einem sehr schwankenden Zustande. Sie bot nur den Schein eines willkürlichen Spieles der Phantasie dar, wobei jede Ansicht von Natur und Nothwendigkeit, von Zusammenhang und ihren Gründen verloren ging und es bedurfte nur gewisser äußerer Veranlassungen und Begebenheiten, um die Philosophie in eine bloße Kunst, den Schein der Ueberzeugung durch Vernunftspiele hervorzubringen, in ein von System wandelbaren subjectiven Meinungen zu verwandeln, das zu bloß subjectiven Zwecken diente. Dieß war die Sophistik, welche mit Dogmatismus und Skepticismus, so wie es den jedesmaligen Absichten gemäß war, ihr Spiel trieb.

Die Entwicklung der Philosophie ging also, um dieß zusammenzufassen, von kosmologischen Ideen aus, welche mit den formellen Begriffen von Raum, Zeit, Zahl, Größe zusammenhingen. Diese wurden daher zuerst nach jenen entwickelt, und gaben die Veranlassung zu den meisten Streitigkeiten, und zur Trennung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt. Da aber von eben diesen Begriffen alle fortschreitende Kultur der Philosophie abhing, so verdient die Untersuchung dieses Ganges noch etwas mehr Aufmerksamkeit. Vorher müssen wir aber einige Bemerkungen über die Denkart der Philosophirenden und der in der ersten Periode der philosophirenden Vernunft herrschenden Ansicht von den Dingen vorausschicken.

Die ersten Denker machten nemlich keinen Unterschied zwischen Vorstellungen und den Gegenständen des Vorstellens. Die Entwicklung dieses Unterschiedes erforderte schon eine geübte Reflexion, und wurde durch die Eleatiker vorbereitet, bis er durch Demokrit und Gorgias wirklich zuerst deutlich erkannt wurde. Man war daher geneigt, Alles, was man sich vorstellte, alles Gedachte für etwas Objectives und Reales zu halten, und weil durch äußere Objecte, welche Stoff und Reiz zum Denken darboten, die Entwicklung des Denkvermögens befördert wurde, so setzte man alles Gedachte außer sich. Auch das, was der Verstand bei

allem Denken zu seinen Materialien hinzuthat, konnte man nicht von der ganzen Vorstellung trennen, und daher kam es, daß alles in das Object gesetzt wurde. Der noch ungebildete, noch nicht an scharfe Reflexion gewöhnte Verstand pflegt alles zu hypostasiren. So machte Pythagoras seine Zahlen, so machten die Eleatiker die Einheit zu objectiven Merkmalen der Dinge. Realismus war die zuerst herrschende Denkart. Alles Philosophiren geht davon aus, einige Merkmale, unter welchen die Dinge gedacht werden, abzusondern und ihren Grund zu suchen, zuerst in dem Zusammengesetzten selbst, in den Objecten, nicht in dem Verstande, der den Begriff des Objectes erzeugt hat. Man analysirte die Begriffe, wie sie gebildet sind, und konnte nicht sogleich auf die ursprüngliche Handlung des Verstandes zurückgehen, wodurch sie erst gebildet wurden. Hieraus entstand nun natürlich die Täuschung, die Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande für eins zu halten, oder die Vorstellung zu etwas Objectiven zu machen.

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen läßt sich der Gang des Philosophirens bei den Griechen noch bestimmter darstellen. Die ersten Denker gingen von der Idee eines Ganzen der Natur aus, die sich bei allen auch ungebildeten Menschen findet, und suchten sie zu begreifen, d. i. in ihre Bestandtheile aufzulösen. Nicht die Art des Zusammenhangs, sondern den Stoff, woraus die Naturwesen gebildet, also die Einheit des Stoffs zu entdecken, war das erste Problem. Diese Idee wurde auf vielfältige Weise betrachtet, und bearbeitet. Die mannichfaltigen Versuche darüber rührten theils von der Verschiedenheit der Ansicht, von der Fruchtbarkeit und Beschaffenheit der Erfahrungen und Kenntnisse, von dem Grade des Beobachtungsgelstes, des Wises und des Scharffsinnes her, und es gingen daraus bald rohere, bald ausgearbeitetere, bald unzusammenhängende Philosopheme, bald systematischere Ansichten hervor. An diese Hypothesen von dem Urstoffe und den ersten Entstehen aller Dinge knüpften sich immer mehrere Fragen und Untersuchungen an, je mehr die Begriffe, sowohl von

dem Weltganzen und den einzelnen Naturwesen, als von den Bedingungen ihres Seyns an Deutlichkeit gewannen; und man bemerkt sehr leicht, daß von der Entstehung der Welt, die ein Hauptthema wurde, das Interesse sich nach und nach mehr auf die damit zusammenhängenden und durch dasselbe herbeigeführten Untersuchungen lenkte.

Indem das Weltganze als ein Object der Erkenntniß betrachtet ward, welches entstanden, nach und nach gebildet und unbeschadet seiner Totalität noch immer in seinen Theilen verändert wird, entwickelte sich damit zuerst der Begriff der Bewegung, und des Raums, den jene als Bedingung einschließt; deren alles Entstehen wurde als Bewegung im Raume gedacht. Einige Denker blieben bei dieser Ansicht stehen, und stellten mehrere Hypothesen und Systeme von der Entstehung aller Dinge auf, so daß sie zugleich auch Betrachtungen über Bewegung und Raum in diese Speculation mit hineinzogen, und die Lehrsätze darüber in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Andere hingegen richteten ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Begriff der Entstehung und ihre Möglichkeit, und indem sie den bisher immer stillschweigend vorausgesetzten Begriff von etwas Beharrlichem, welches bei allen Veränderungen unwandelbar bleibt, mehr beachteten, so fanden sie zwischen diesem und der Veränderlichkeit einen Widerspruch, und erklärten daher alles Entstehen für unmöglich, die Bewegung im Raume für widersprechend. Dadurch wurden sie auf den Unterschied der Sinnenwelt und der übersinnlichen Welt geführt. Auch wurde dadurch der Grund zu dem System des Empirismus und Rationalismus gelegt.

In beiden Systemen wären dieselben Objecte Gegenstand der Philosophie, nemlich die existirenden. In dem einen wurden sie nur, inwiefern sie entstanden, in dem andern, inwiefern sie beharrlich sind, betrachtet; in dem einen wurden die Gegenstände, wie sie der Sinnlichkeit erscheinen, in dem andern, wie sie ohne Anschauungen rein gedacht werden, für Dinge an sich gehalten; und da nach der letzten Ansicht in dem reinen Begriff eines Objects kein

Grund einer Vielheit vorkommt, nur ein Object, eine Substanz angenommen, die aber doch, insofern sie als existierend gedacht wurde, in den Raum gesetzt werden mußte. Der Raum wurde in beiden objectiv genommen, nur in dem einen um die Bewegung begreiflich zu machen, als leer gedacht, und von den Körpern unterschieden, in dem andern aber als erfüllter Raum mit der Substanz identificirt. Dieses letzte System nun, das der Eleaten nehmlich, welches sich von der gemeinen Vorstellungsart so sehr entfernte, und die Schwierigkeiten in der gewöhnlichen Vorstellungsart von Raum und Bewegung sehr scharf entwickelte, lieferte reichen Stoff zum Nachdenken, und trug zur Erweiterung und Berichtigung der verwandten Begriffe sehr viel bei; es eröffnete auf einmal die Aussicht auf ein ganz neues Feld, wo der Verstand, ohne Rücksicht auf Wahrnehmung, mit seinen eignen Begriffen beschäftigt ist.

Eben dieß that von einer andern Seite auch die Pythagoreische Schule. Die Kenntniß der Mathematik, vorzüglich der Arithmetik, führte den Pythagoras zu einer andern Ansicht der Dinge, so daß er, ohne sich von der gemeinen Vorstellungsart zu entfernen, die Erkenntnißgründe derselben in dem Verstande zu finden glaubte. Die Einheit in den Vorstellungen, die er auf die vorgestellten Gegenstände übertrug, fiel ihm wegen ihrer Aehnlichkeit mit Zahlbegriffen auf, und er versuchte daher die Verhältnisse der Dinge durch ein System von Zahlen und Zahlverhältnissen zu erklären, welche er nicht als reine Begriffe, sondern als Bestandtheile der Dinge selbst betrachtete.*) So einseitig dieser Gesichtspunct war, so diente er doch dazu, in den Vorstellungen der Objecte die Thätigkeit des Verstandes zu finden, nelmlich die Verbindung und die Verbindungsakte, obgleich sie Pythagoras nicht nach ihrem Ursprung aus dem Verstandesvermögen ableitete. Außer

*) Oder vielmehr als Symbole derselben, Sextus Emp. Pyrch. Hyp. III. c. 18. nennt sie die unkörperlichen Elemente der Dinge. Ueberhaupt ist wohl die hier von Tennemann angegebene Entzerrungsart der Pythagorischen Ansicht viel zu künstlich, als daß sie dem alten Philosophen beigelegt werden könnte. A. d. S.

dem hatte dieß auch den großen, für die damalige Zeit noch weit beträchtlichen Vortheil, die Dinge im Verhältniß und Zusammenhange zu betrachten, und zwar nicht bloß in Aufsehung ihres Grundstoffes, sondern auch nach mathematischen Verhältnissen; und so wie dieses System aus mathematischen Kenntnissen entstanden war, so beförderte und belebte es auch das Studium der Mathematik, und setzte es in Verbindung mit der Philosophie ²⁾).

So ging also der menschliche Geist in der Auflösung des Problems von dem Ursprunge der Welt zu immer feinern Entwicklungen und Abstractionen fort, und beschloß seine Speculationen am Ende dieser Periode mit dem Begriff eines immateriellen Wesens als absoluter Ursache. Die Vernunft kam auf dieses Wesen, ohne darauf ausgegangen zu seyn, durch das Streben, das Ganze der Natur in ein System zu umfassen. Indem sie das Wirkliche von mannichfaltigen Seiten betrachtete, die Bedingungen der Existenz und der Bewegung entwickelte, mischte sich in ihre Untersuchungen immer der Begriff höherer Wesen ein, die sie doch in Raum und Zeit wie andere Naturwesen setzte, bis sie die Unangemessenheit dieser Vorstellungsart an die dunkel vorschwebenden Idee des Absoluten entdeckte, und den Begriff von allem Fremdartigen zu reinigen anfieng. In dem Maße, daß diese Abstraction weiter fortgesetzt wurde, setzte man auch immer mehr die Verstandeswelt der Sinnenwelt, das Denken dem Anschauen entgegen. Und so dienten alle diese Speculationen endlich dazu, die Vernunft in ihre eigenthümliche Sphäre zu setzen, und ihre Selbstthätigkeit auf eine unterscheidende Weise darzustellen.

Die Sprache, das Vehikel aller philosophischen Untersuchungen, erfuhr in diesem Zeitraum eben dieselben Verän-

2) Man theilt gewöhnlich die ältere griechische Philosophie in die Ionische und Pythagoreisch-Eleatische ein, eine Einteilung, die, so alt sie ist, doch wenig zu bedeuten hat, wenn man bloß auf geographische Unterschiede und äußere Schulenverwandtschaft sieht; doch bietet sie Stoff zu interessanten Bemerkungen dar, welche die Richtung der Vernunft und den Gang der Philosophie betreffen. In Kleinasien und dem eigentlichen Griechenland, blieben die philosophischen Betrachtungen im Kreise der Naturforschung, in Großgriechenland nahmen sie einen höhern Schwung, sie wurden mathematisch und ontologisch-metaphysisch.

derungen, wie die Philosopheme selbst, zu deren Bezeichnung sie dienten. So wie der philosophische Untersuchungsgeist bei seinen ersten Äußerungen noch unter dem mächtigen Einflusse der Phantasie und Dichtung stand, so war auch die Sprache, wie sie die ersten Denker vorfanden, vorherrschend bildlich. Denn die Sprache ist allezeit der treue Spiegel des menschlichen Geistes, in dem sich sein innerer Zustand, sein Wirken und Leiden abdrückt. Erst gegen das Ende dieser Periode wird die Sprache prosaisch, nicht auf einmal, sondern allmählich und in verschiedenen Abstufungen. Den Uebergang machte ein Gemisch von beiden, poetische Prosa. Sie gewann nach und nach mehr abstracte Zeichen, mehr Verbindung und Zusammenhang. Die Wortzeichen für abstracte Begriffe wurden aus der Sprache des gemeinen Lebens genommen; da diese aber theils selbst nicht scharf bestimmt und von ähnlichen unterschieden waren, theils eben deswegen von den Denkern in einer etwas abweichenden Bedeutung genommen wurden, so konnte die Kunstsprache der Philosophie anfänglich wenig Bestimmtheit, Festigkeit und Haltung haben, und es giebt daher in dieser Zeit noch keine allgemeine Bezeichnungsart in der Philosophie, wozu erst Plato und Aristoteles durch genauere Bestimmung der Begriffe den Grund legten. Jeder Denker hat seine eigne Terminologie, die man aus ihm selbst studiren muß. Dabei rührt zum Theil die Unverständlichkeit mancher Philosopheme, indem die individuelle Ansicht und Vorstellungsart welche sie enthalten, entweder allein, oder zugleich nebst der gemeinen, in den Ausdrücken enthalten ist, und die Analogie in Auffuchen derselben uns verläßt. Diese Beschaffenheit der Sprache erschwerte ihrer Seits auch wieder die Fortschritte der Philosophie, insofern sie den Denkern weder mit vielen, noch mit bestimmten Worten für abstracteres Denken zu Hülfe kam.

In dieser ganzen Periode ist nur noch ein schwacher Verkehr der Gedanken sichtbar. Fast jeder Denker ging seinen eignen Weg, dachte für sich ohne Rücksicht auf andere Denker. Es fehlte also auch der wohlthätige Einfluß, welchen der Wechsel der Gedanken und das gegenseitige Einwirken ver-

schiedener Vorstellungsarten hervorbringt. Dagegen ist aber auch hier fast durchgängig originales Denken. Jeder Denker verfolgte die Ansicht der Dinge, die sich ihm darbot, und betrachtete sie als seine individuelle Vorstellungsart, ohne ernstlich darauf zu denken, wie er sie ausbreiten könnte; und wenn er seine Gedanken niederschrieb, so war es wohl zunächst nur zu seinem Gebrauche. Es gab daher noch keine Schulen der Philosophen im strengen Sinne, die Pythagoräische ausgenommen, die vielleicht mehr einen politischen, als wissenschaftlichen Zweck hatte. Andere Philosophen theilten ihre Vorstellungsarten nur einigen vertrauten Freunden mit. Aber gegen das Ende dieser Periode nehmen die philosophischen Schriften zu, und die Philosopheme verbreiten sich allgemeiner. Eitelkeit und Beredsamkeit verbreiten den Hang zum Philosophiren, oder zum wenigsten den Hang, über philosophische Gegenstände schwärmen und disputiren zu können. In eben dem Verhältnisse, als die Philosophie an Umfang und Ausbreitung zunahm, verlor sie aber auch an Gründlichkeit und Lauterkeit.

Die ersten Denker philosophirten über die Gegenstände, welche ihren Forschungsgeist auf sich zogen, ohne Rücksicht auf Anwendung und Nützbarkeit; sie gingen von keinem Bedürfnisse ihrer Nation aus, und sie bezweckten auch daher nichts, als die Befriedigung einer natürlichen Wissbegierde. Ihre Philosophie war daher bloße laute Natur, ohne Schmuck und Prunk. Am Ende dieser Periode verwandelte sich diese Natureinfalt in Kunst. So bald die Philosophie in den Kreis des gemeinen Lebens herabgezogen, und zu subjectiven Zwecken angewendet wurde, mischten sich auch Leidenschaften, Eitelkeit, Ehrgeiz ein, die das Streben nach Erkenntniß trübten und seiner Lauterkeit beraubten.

Zweiter Abschnitt.

Darstellung der Philosophie der ältern Ionier.

Wir verbinden hier eine Reihe von philosophischen Versuchen, nicht nur weil sie gewissermaßen abhängig von einander sind, sondern auch, weil sie einen gemeinschaftlichen Charakter an sich tragen. Schon bei den Älten wurden die Denker, welche von Thales bis Archelaus eine Reihe ausmachen, Ionier und Physiker genannt, weil Ionien ihr gemeinschaftliches Vaterland war, und ihre Spekulationen die Natur zum Gegenstande hatten. Unterdeffen wird es uns erlaubt seyn, von dieser Eintheilung in so weit abzugehen, daß wir in diesem Abschnitt nur von den ältesten Joniern bis auf Anaxagoras handeln, und diesem weiter unten einen eignen Abschnitt bestimmen. Denn Anaxagoras zeichnete sich von ihnen in mehr als einem Punkte aus, und durch ihn wurde die Philosophie in Athen gleichsam eingeführt, welche berühmte Stadt von dieser Zeit an der Mittelpunkt aller Gelehrsamkeit und der Lieblingsort der philosophischen Muse wurde.

Thales, Anaximander und Anaximenes waren alle drei aus Milet in Jonien gebürtig. Diese Landschaft in Kleinasien hatte sich durch glückliche Lage und andere günstige Schicksale zu einem hohen Grad von Wohlstand empor geschwungen; und unter den kleinen Staaten, woraus sie bestand, behauptete Milet als die wichtigste Handelsstadt und das Mutterland vieler Colonien einen sehr ansehnlichen Rang. Die Fruchtbarkeit des Bodens und die günstige Lage des Landes beförderte den Handel Joniens. Der Handel belebte die Industrie, nährte den Erfindungsgeist, weckte den Kunstfleiß und beförderte auf mannichfaltige Weise die Cultur des Geistes. Mehrere entlegene Länder wurden besucht, nicht bloß zu kaufmännischen Zwecken, sondern auch aus edler Wissbegierde, um durch die Kenntnisse fremder Nationen seine eignen zu vermehren. Auf dem

schönen Boden des asiatischen Griechenlands schlug auch die schöne Kunst ihren Wohnsitz auf. Die Gesänge des Homer und der späteren Dichter, so wie andere Werke der schönen Kunst, verbreiteten die Neigung für feinere Vergnügungen und bildeten den Geschmack *). Außer diesen Umständen trug auch die hier zeitig entwickelte republikanische Regierung und der Geist der Religion dazu bei, Rohheit zu verschreiben, feinere Sitten zu verbreiten und Geisteskultur zu bewirken. Nur war dieses noch nicht wissenschaftliche Kultur. Obgleich mancherlei Kenntnisse verbreitet waren, so waren sie doch noch nicht an einander gereiht und zu einem Ganzen verbunden. Das Zeitalter, in welchem Thales lebte, zeichnete sich zuerst durch das Streben nach höheren wissenschaftlichen Kenntnissen aus.

Mehrere Gesetzgeber und staatskluge Männer lebten um diese Zeit, welche nicht gemeine Kenntnisse gesammelt, und die Erfahrungen ihres Lebens mit den Einsichten voriger Zeiten und entfernter Nationen verbunden hatten **). Sie wurden unter ihren Zeitgenossen und Nachkommen mit dem Namen Weise (*σοφοι*) belegt, welchen sie jedoch mehr durch ihre praktischen Kenntnisse, durch Sittensprüche und Lehren der Lebensklugheit, so wie durch ihren Charakter, als durch eigentliche Wissenschaft verdient haben †). Allein obgleich alle diese Weisen eben so wenig, als die vorzugs-

*) Zuerst wurde der religiöse Stoff von den Dichtern und Künstlern behandelt, und wie alle Religion in dem Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen beruht, so wurde in der griechischen Nationaldichtung zunächst das Volk der Griechen durch seine Vorfahren mit dem Göttergeschlecht in Verbindung gestellt. In Griechenland aber erhielt die Götterwelt anschauliche, menschliche Gestalt; die Verbindung der Götter unter sich und mit der Welt überhaupt wurde daher durch Theogonien und Kosmogonien vorgestellt, in welchen zugleich der Ausgangspunkt für die Philosophie gegeben war. A. d. G.

**) Nicht der Bildung durch Religion und Poesie ging der philosophischen Kultur bei den Griechen auch die Bildung der Staaten durch Gesetzgeber und die damit zusammenhängende praktische Lebensweisheit voraus, die sich in sinnreichen Enomen belehrend ausdrückte. Wie dort der erste Stoff für theoretische Forschung, so war durch diese der erste Keim der Ethik gegeben. A. d. G.

†) Diogenes Laert., I. §. 42.

welse sogenannten sieben Weisen *) (zwischen der 40 und 56 Olymp.) eine Stelle in der Geschichte der Philosophie erhalten können, so beweisen doch die von ihnen überlieferten Sagen, daß damals der menschliche Geist das Bedürfniß einer höhern Erkenntniß zu fühlen anfang. Denn wenn gleich in den Sagen von ihren Zusammenkünften und Gastmahlen, von ihren Räthseln und Aufgaben, von ihren im Tempel zu Delphi aufgezeichneten Denksprüchen Vieles erdichtet ist, so scheinen doch einige wahre Thatfachen zum Grunde zu liegen. Daß mehrere von diesen Männern Reisen unternahmen, wie Solon nach Aegypten und an den Hof des Kroßus, daß an diesem Hofe einige zusammentrafen, und Bekanntschaft mit einander machten, daß Kroßus aus Eitelkeit oder zu seinem Vergnügen noch andere, ihrer Kenntnisse wegen berühmte Männer um sich versammelte, dieses alles scheint historisch ausgemacht zu seyn, und es ist so natürlich, daß man es ohne historische Zeugnisse vermuthen müßte. Männer von Talent und Geschicklichkeit suchen die Paläste der Könige und Reichen auf, und sind in ihnen willkommen; beide finden dabei ihre Rechnung ²⁾. Hierdurch wird der Trieb nach Erweiterung und das Bedürfniß inniger Mittheilung zwar geweckt, aber nicht befriedigt; nur in dem Bunde der Geistesverwandten findet er Nahrung und Genuß. Dieser Wunsch nach Verbindung steigt in dem Verhältnisse, als es weniger Gole giebt, die diesen Geistesgenuß geben und empfangen können.

Unter den Weisen dieser Zeit nun zeichnete sich Thales (geb. zwischen 629 — 40). durch eine originelle Richtung

*) Gewöhnlich werden als solche Solon, Thales, Pittakus aus Mitylene, Bias von Priens, Kleobulus aus Rhodus, Megasthenes von Lindus, Chilon von Lacedämon, und Perikles von Korinth (vergi. Diog. Laert. I, 32. sqq.) angeführt. Andere (wie Plato im Protagoras ed. Bip. p. 343. A.) nennen statt des letztern auch den Myson von Sphend, oder fügen noch mehrere hinzu. Ueber die Veranlassung jenes Namens siehe ebenfalls Diog. L. I, 27 und seine Erklärer, und Valer. Max. VIII, 1. Ihre Denksprüche findet man auch beim Plutarch, Stobäus (Serm. III.) und Aesopius.

H. d. P.

2) Plato Epistol. II p. 65.

seines Geistes aus. Mit der Staatsklugheit und Lebensweisheit, in welcher sich jene auszeichneten*), verband er einen größern Forschungsgeist. Ob dieser bloß durch eigene Kraft sich gebildet oder sich erst auf Reisen durch Umgang mit fremden Gelehrten entwickelt habe, kann bei dem Mangel an glaubwürdigen Nachrichten nicht entschieden werden. Wenn Thales aber erst in einem fremden Lande Stoff und Reiz zum Selbstdenken sollte erhalten haben, so hat gewiß keines größere Ansprüche darauf, als Aegypten**). Eine Reise dahin scheint auch nach den Berichten mehrerer Schriftsteller ausgemacht zu seyn, obgleich sie nicht darin einstimmig sind, ob Thales von den Aegyptischen Priestern, oder diese von jenem gelernt haben. Doch kommt hierauf nicht viel an. Denn hätte auch Thales alle seine mathematischen und philosophischen Kenntnisse aus Aegypten erhalten, so haben doch die folgenden Denker diese durch ihr Selbstdenken erweitert, und ihnen das Gepräge ihres Geistes aufgedrückt. Thales selbst mußte einen forschenden Geist mitbringen, wenn er gereizt und geweckt werden sollte. Warum wurde nicht Solon, der auch in Aegypten gewesen war, zu ähnlichen Forschungen geführt? Warum fand er nicht auch in Speculationen, wie Thales, Befriedigung, wenigstens in der Zeitperiode, wo er seine Gesetzgebung gesehndigt hatte, und in die Ruhe eines bloßen Bürgers zurückgetreten war?

Ein Mann, wie Thales, ausgerüstet mit Forschungsgelüste, gewohnt die Natur aufmerksam zu betrachten, mußte ganz natürlich auf die Frage kommen: Wie ist Alles in der Natur entstanden? Eine Frage, die um so natürlicher war, da sie schon die Phantasie der Dichter in ihren Theogonien so

*) Er rath nach Herodot den Ionern sich in einen Staat zu vereinigen und warnte sie, sich mit dem Gräkus zu verbinden. Bergl. Diog. L. 1. 25, 43. X. b. 5.

**) Doch soll er diese Reise nach Aegypten in sehr späten Jahren unternommen haben. Bergl. Diog. L. 1. Ueber seine geometrischen und astronomischen Kenntnisse sehe außer Herodot, lib. 1, 74. Apulej in Florid, Libr. IV, Plin, hist. nat. XXXVI, 1. X. b. 5.

oft beschäftigt hatte. Thales behandelte sie zuerst auf eine philosophische Art, d. h. er suchte sie aus Gründen zu beantworten. Er sah so vielerlei Veränderungen in der Natur wirklich werden, Thiere und Pflanzen entstehen und wachsen, Wolken sich sammeln, und in Regen herabstürzen. Alles, was entstanden ist, war vorher nicht das, was es jetzt ist, sondern es ging aus einem Stoffe hervor, und trat in einen andern Zustand über. Sein Blick verweilte nicht bei den einzelnen Gegenständen, die vor seinen Sinnen erschienen, sondern dehnte sich auf den Inbegriff der ganzen Natur aus.

Die Darstellung der Philosopheme dieses Mannes wird vorzüglich dadurch erschwert, daß er keine Schriften hinterlassen hat. Seine Behauptungen und Erfindungen, Alles, was wir von seinen Verdiensten wissen, beruhet auf mündlichen Zeugnissen. Daher erwähnt seiner Aristoteles fast nie, ohne ein „man sagt“ hinzu zu setzen. Diese nothwendige Behutsamkeit vergaßen die spätern Schriftsteller nur zu gern, und erlaubten sich die Philosopheme des Thales in einem Zusammenhange vollständiger Schlüsse darzustellen, welchen der milesische Weltweise wohl nicht geahnet hatte. Indem sie voraussetzen, daß Thales ein System gehabt habe, verbinden sie mit den Philosophemen, die man ihm wirklich zuschreiben kann, Folgerungen, Entwicklungen, Begriffe und Sätze späterer Zeiten, ohne sich die Frage vorzulegen, ob es wohl wahrscheinlich sey, daß ein Mann, der vorzüglich wegen seiner gemeinnützigen Erfindungen und wegen seiner Beobachtungen und Entdeckungen in den mathematischen Wissenschaften (Plato de Republ. ed. Bip. X. 7 B. S. 293) berühmt war, mit der Ausbildung dieser Kosmogonie zu einem vollständigen System sich so angelegentlich beschäftigt haben könne, wofür es auch an allen historisch bewährten Zeugnissen fehlt *).

*) Ein innerer Zusammenhang der Ansichten ist bei einem selbsttendenden Geiste immer anzunehmen, wenn gleich kein ausgebildetes System im formellen Sinne. A. d. S.

Alles ist aus Wasser entstanden, und in Wasser löst sich alles wieder auf *). Dieß war das Resultat seines Nachforschens *). Ungeachtet Thales keine Schrift hinterlassen hat, so sind doch die Gründe dieser Behauptung von späteren Schriftstellern der Vergessenheit entrissen worden, und wenn sie dieselben auch zum Theil nur für eigene Vermuthungen ausgeben, so sind sie doch so natürlich, daß sie dem Thales ohne Gefahr beigelegt werden können. Thales leitete jenes Resultat aus drei Beobachtungen ab. Alle Thiere entstehen aus Saamen, der etwas Flüssiges ist; alle Pflanzen wachsen und sind fruchtbar, vermöge der Fruchtbarkeit, und sie verdorren aus Mangel derselben. Ueberhaupt hat der ursprüngliche Stoff aller Dinge eine feuchte Natur, welche von dem Wasser herrührt. Selbst das Feuer der Sonne und der Gestirne wird durch die Ausdünstungen des Wassers genährt. Wahrscheinlich bezieht sich letzteres auf die Erscheinung, die man im gemeinen Leben mit dem Ausbruche bezeichnet: die Sonne zehrt Wasser. Das Feuchte oder Wasser ist also dasjenige, woraus alles entsteht, worin sich alles auflöst *). Ob Thales aus

3) Aristotel., *Metaphysic.* I, cap. 3. de coelo II, 13. Sextus Pyrrhon. III, §. 30. Plutarch., de Placit. Philos. I, 3. Stobaeus *Eclog. Phys.* I, c. 2. edit. Heeren. p. 291.

*) Daß sich dieses, wie überhaupt die erste Naturphilosophie, an Mythos und Dichtung angeschlossen, vornehmlich an die orphische Vorstellung vom Chaos, und die mythische Dichtung vom Vater Ocean (wobei die Stelle des Homer II. XIV, 201 und 246 angeführt wird) ist schon von Aelsteren (vergl. Brucker P. II, Lib. II, Cap. I, §. 5.) bemerkt, und von Neueren ausgeführt worden (vergl. die im Anhange angeführte Abhandlung Bouterwek's). Thales aber überschritt den Kreis des Mythischen, indem er sich der Gründe einer solchen Vorstellung bewußt wurde, wenn auch diese Gründe nur in der Analogie beruhen. Mit der Vorstellung des Chaos scheint aber das Lösung des Thales dadurch zusammenzuhängen, daß dasselbe selbst als die Urfeuchtigkeit oder chaotische Fruchtbarkeit zu betrachten ist, in welcher die Keime der Dinge enthalten, aber noch nicht geschieden sind, und das Wasser als neutrales Element betrachtet werden kann. (Vergl. die Orphische Mythologie beim Athenogoras legat. pro Christianis C. XVIII. Clem. Alex. recogn. ad gent. X, 27, 27. Plato Cratyl. Vol. I. p. 402. ed. Steph. Apollon, Rhod. Arg. 495.) X. b. §.

4) Anaximander, Plutarch. und Stob. loc. cit. Der erstere sagt, dieses wären wahrscheinlich die Gründe der Behauptung gewesen; die letzteren sprechen davon schon entscheidend.

diesen Erfahrungen allein sein Resultat zog, oder ob er noch mehrere mit diesen verband, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen; eben so wenig, ob er das Wasser als eine flüssige Masse einartiger Theile betrachtet habe, aus welcher durch Verwandlung, d. i. durch Verdichtung und Verdünnung die übrigen Dinge geworden; oder als eine Masse verschiedenartiger Theile im flüssigen Zustande, woraus alle Naturdinge durch Absonderung hervorgegangen sind. Die erstere Erklärungsart hat die meisten Auctoritäten für sich *); aber da kein alter Schriftsteller sie ausdrücklich dem Thales beilegt, so scheint sie nur auf einer Folgerung zu beruhen, welche man aus der Annahme des Wassers als Grundstoff zieht **), einer Folgerung, die noch gar nicht beweist, daß Thales selbst sich die Entstehung der Dinge durch Verdünnung und Verdichtung des Wassers erklärt habe. Es bleibt daher noch immer problematisch, ob nicht vielmehr Thales die Sache sich so vorgestellt habe. Das Universum war in seinem ursprünglichen Zustande flüssig, wie die Keime der Thiere. Ihre Bestandtheile waren aufgelöst und in einem flüssigen Zustande. — Mit jener ersten Erklärung scheint auch die Behauptung zu streiten, daß das Wasser, als Grundstoff aller Dinge, die unterste Stelle in der Natur einnehme, und auf ihm die Erde befindlich sey; eine Behauptung, die er als Folgerung aus dem Satz, daß das Wasser der Grundstoff sey, betrachtete ***). Denn wenn sich das Wasser in Schlamm und Erde verdicht, so mußten diese sich doch wohl zu Böden setzen. Vielleicht behauptete Thales nichts weiter, als: das Wasser ist der Grundstoff, aus dem alles entsteht, in den alles aufgelöst wird, ohne die Entstehungsart der Elemente so wie der einzelnen Körper weiter dargau zu entwickeln ****).

*) B. B. Heracl. Pont. Alleg. Hom. ed. Gale p. 439. Alexand. Aphrodis. in Arist. Met. 110 b. ed. Venet. 1551. X. b. p.

b) Aristoteles de Caelo III, cap. 5; de generat. et corrupt. I, cap. 1.

c) Aristoteles Metaphysic. I, c. 3. Galen. ὁμοῦ φανερὸν ὅτι τὸ ὕδωρ ἐστὶ τὸ ἀρχαῖον. 810 b. ed. Venet. 1551. ὁμοῦ φανερὸν ὅτι τὸ ὕδωρ ἐστὶ τὸ ἀρχαῖον.

*) Es scheint mit der biblischen Auffassungswelt des damaligen Welt und jenen analogischen Gründen übereinstimmend, anzunehmen,

Allein das Wasser ist nur die ursprüngliche Materie, woraus alles entstanden ist; aber nun fehlt noch die wirkende Ursache, ein Princip der Bewegung, wodurch das Wasser in andere Stoffe verwandelt, oder wodurch die verschiedenartigen Stoffe abgesondert werden. Ob auch Thales nach dieser ersten Ursache geforscht habe, ist nicht entschieden, ja unwahrscheinlich, da Aristoteles versichert, daß die ersten Naturforscher sich nur mit den materiellen Ursachen beschäftigten, und erst späterhin das Bedürfnis einer wirkenden Ursache zur Erklärung der Natur eingesehen hätten²⁾. Dessen ungeachtet findet man schon beim Cicero die Nachricht, Thales habe mit der materiellen Ursache eine wirkende verbunden, nemlich eine Intelligenz oder einen Weltgeist; Plutarch und Stobaeus berichten dasselbe³⁾. Allein ich zweifle sehr, daß man bloß auf die Auctorität dieser Schriftsteller, bei dem Stillschweigen der ältern, dem Thales diese Behauptung mit Zuverlässigkeit zuschreiben kann, oder ob durch die von Aristoteles angeführten Meinungen des Thales; das Universum sey voll Götter, und

men, daß Thales sich die Welt im Allgemeinen als ein lebendiges Thier gedacht habe, das wie die Thiere sich aus Saamenfeuchtigkeit entwickelt habe; wie dieß schon Jac. Thomasius in seinen *Observat. Select. Halens. T. II. annuam. Berol. auch Ritter Geschichte der ionischen Philosophie S. 13 und 16. X. d. S.*

- 7) Aristoteles *Metaphysic.* I, c. 3.

8) Cicero de Natura Deor. I, c. 10. Thalca — aquam dixit re-
rum initium, Deum autem eam mentem, quam ex aqua cunctis
fingeret. Der Widerspruch zwischen dieser und der im 11. K. fol-
genden Stelle des Anaxagoras betreffend, kann vielleicht zum
Theil dadurch gehoben werden, wenn man annimmt, daß die erste
Stelle von einem göttlichen, mit der Materie innig verbundenen
Wesen, die zweite aber von einer weltbildenden Kraft außerhalb
der Materie rede. Hieraus führt auch schon die Frage im 10. K.
si dii possant eam sine sensu et mente, cur aquae eduxerit. Der
bedeutendste Widerspruch bleibt aber freilich immer noch der, daß
Anaxagoras als Urheber von der Behauptung einer Weltbildung
durch die Gottheit angeführt, und dieselbe doch auch dem Theales
beigelegt wiro. Hieraus ist die Ausschmückung der Thealistischen
Philosopheme durch jüngere Schriftsteller unverkennbar. Plutarch
de Deor. Philosoph. I. cap. 7. Stobaeus Eclog. Physic. I.
c. 5. p. 56. ed. Heeren. Οὕτως γὰρ τὸν νοῦνον τὸν θεόν, τὸ
δὲ καὶ ἀμύμονον αἴμα καὶ θεὸν κλέπας· διμύμονος δὲ καὶ οὗ τοῦ
ἀμύμονος ὅπως διμύμονος θεὸς πορτῆρας αἴμα.

der Magnet besitze eine Seele, weil er das Eisen anziehe, womit er die Seele als ein Bewegendes anzusehen scheine⁹⁾, jene Behauptung erwiesen ist. Es kann seyn, daß diese Sätze bei Thales im Zusammenhange standen; vielleicht aber waren sie auch einzelne, isolirte Behauptungen. Wenigstens kann man das erste nicht mit Gewißheit behaupten. Es fällt vielmehr bei Vergleichung dieser Stellen so gleich in die Augen, daß die spätern Schriftsteller, wo Aristoteles noch problematisch spricht, sich eine entscheidendere Sprache erlauben, und geradezu Gott als den Weltgeist, als die Ursache, wodurch alles aus Wasser erzeugt worden, darstellen *).

Hiermit hebt sich der alte Streit, ob Thales ein Gottesläugner gewesen sey, oder nicht, von selbst. Die Geschichte giebt uns keine Data weder zu dem einen, noch zu dem andern, und man kann also über seine Vorstellungsart von Gott nichts Bestimmtes sagen, außer daß es wahrscheinlich ist, daß sein kosmogonisches System keinen Einfluß

9) Aristoteles de anima I, 2. Εἶνε δὲ καὶ Θάλης, ὃς ὡς ἀπορρημονεύουσι, κινήτικον τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνει. εἰς τὸν λόγον ἐστὶν ψυχὴν εἶναι, ὅτι τὸν αἰθέρα κινεῖ. c. 5. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὲ τὰς αἰθερὰς (ψυχὴν) μεμυχθαι φασί. ὁ δὲν ἰσως καὶ Θάλης φησὶν πάντα πλήρη εἶναι αἵματος. Vergl. de mundo c. 6. Für Thales hatte sich vielleicht der Ausdruck δαίμων bedient; so führt den Satz auch Diogenes Laert. I, 27. an. Dieses Wort hat wahrscheinlich zu folgenden Berichten Anlaß gegeben, denen man das unkritische und unhistorische Zusammenmischen sogleich ansieht. Plutarch. Decret. I. 8. Θάλης, Πυθαγόρας, Πλάτων, οἱ Στωικοὶ δαίμονας θπάρχειν οἷσιν ψυχικὰς. εἶναι δὲ καὶ ἡρώας τὰς κερκυραίας ψυχὰς τῶν σωματῶν, καὶ ἀγᾶθους μὲν, τὰς ἀγᾶθας, κακοὺς δὲ, τὰς φαύλας, und Athenagoras Legat. pro Christ. ed. Henr. Steph. 1557. p. 28. Ἰσχυρὸς Θάλης διαίρει (ὡς οἱ τὸ αἷνον διαίρουσιν, ἀκριβοῦντες μετρημένον) εἰς θεόν, εἰς δαίμονας, εἰς ἡρώας. ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου καλεῖ· δαίμονας δὲ, οἷσιν νοεῖ ψυχικὰς· καὶ ἡρώας τὰς κερκυραίας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, ἀγᾶθους μὲν, τὰς ἀγᾶθας, κακοὺς δὲ, τὰς φαύλας.

*) Vielmehr entspricht es der oben angegebenen Ansicht des Thales, die Seele als immanentes, bewegendes Princip anzusehen. Aber auch dies scheint nur eine Folgerung, die man aus Thales Ansicht consequent machen konnte, wie es auch Aristoteles vorsichtig hinsetzt — nicht eine von ihm selbst ausgesprochene Behauptung.
X. 4. 9.

auf seine religiöse Ansicht hatte; so wie es auch in spätern Zeiten keine ungewöhnliche Erscheinung ist, daß Gelehrte bei allen ihren Kenntnissen und Verdiensten um einige Wissenschaften, dennoch in der Religion den unaufgeklärten Vorfstellungen anhängen, in welchen sie unterrichtet worden sind *). Auch ist der Religionsglaube der Philosophen kein Gegenstand der Geschichte der Philosophie, sondern nur das, was diese über Gott und dessen Verhältniß zur Welt gedacht haben. Davon sagt uns aber die Geschichte des Thales betreffend nichts Zuverlässiges. Die von Diogenes von Laerte und Plutarch in dem Gastmal der sieben Weisen angeführten Sinsprüche des Thales: Gott ist das Älteste, denn er ist nicht geboren; die Welt ist das Schönste, denn sie ist von Gott gebildet; keine That auch nicht einmal im Gedanken ist Gott verborgen; könnten, wenn auch ihre Richtigkeit erwiesen wäre, wogegen aber die Uneinigkeit der Schriftsteller, ihr geringer Grad von Glaubwürdigkeit und so vieles andere streitet, doch nicht als Beweise von philosophischen Forschungen, sondern nur von der religiösen Denkungsart des Thales gelten ¹⁰⁾).

Wir können also unter den Philosophen des Thales nur noch jene Behauptung von der Seele aufzählen. Er behauptete, der Magnet besitze eine Seele, weil er das Eisen anziehe. Er dachte sich also unter der Seele nichts anders, als eine selbstthätige Kraft, und schrieb denjenigen Dingen, welche nach einem innern Princip zu wirken schienen, wie der Magnet, eine Seele zu.

*) Die in der vorigen Anmerkung ausgesprochne Vorstellungart, in Verbindung mit der Behauptung: alles sey von Göttern erfüllt, läßt sich aber mit dem ionischen Polytheismus recht wohl vereinigen.
A. d. F.

10) Plutarch. Convivium VII Sap. Cap. IX. ed. Hutten VIII. p. 21. Diogen. Laert. 1. 9. 35. 36. (Doch kann hier die Maxime der Kritik angewendet werden, daß das, was mit der größten Allgemeinheit im Alterthume dem Thales beigelegt wird, und dem oben angeführten Grundsatz seiner Philosophie nicht widerspricht, als dem Thales zugehörig angesehen werde. Uebrigens ist zwischen philosophischer Forschung und religiöser Denkungsart keine so große Kluft, wie der Verfasser hier annimmt.
Zusatz d. F.)

Dieseß sind die wenigen Bruchstücke Thaletischen Philosophie. Alles übrige, was wir noch sonst ausgezeichnet finden, ist entweder späterer Zusatz, oder Folgerung aus den eigentlichen Philosophemen.

Das Gesetz des Verstandes, nach welchem man zu jeder Begebenheit etwas Vorhergehendes annimmt, wodurch jene erfolgt, wendete er, ohne sich des Gesetzes selbst noch deutlich bewußt zu seyn, auf das Weltganze an, und forschte also nach der letzten Bedingung aller Erscheinungen, die er aber doch selbst innerhalb des Weltganzen setzte. Sein Verdienst besteht darin, daß er zuerst die Bahn zu diesen Forschungen brach, den Forschungsgeist bei seinen Zeitgenossen weckte und dem Forschungsgeiste der Folgenden die Richtung gab. Ohne eine eigentliche Schule zu stiften, theilte er einigen Männern in vertrautem Umgange seine Beobachtungen und Forschungen mit, die nun als Selbstdenker, auf demselben Wege weiter gingen, über denselben Gegenstand aber auf ihre eigene Art nachdachten. Die Geschichte hat uns von diesen nur zwei namentlich gemacht, den Pherecydes und Anaximander.

Die Geschichte des ersten ist in große Dunkelheit gehüllt. So viel ist gewiß, daß er von der Insel Syros gebürtig, in den Zeiten des Thales lebte (geb. um 598 starb um 635 v. Chr.). Ob er, wie Anaximander, mit Thales in Verbindung stand, ist nicht gewiß, da einige Geschichtschreiber melden, daß er keinen Lehrer gehabt, sondern sich selbst gebildet habe, welches aber doch mit einer Verbindung überhaupt nicht streitet, da Thales nie eigentlicher Lehrer, auch nicht des Anaximander war¹¹⁾. Er ist für die Geschichte der Philosophie weniger durch seine Philosopheme, als dadurch merkwürdig, daß er für den Ersten gehalten wird, der in griechischer Prosa über Gegenstände der Religion und Philosophie schrieb; aber in einer Prosa, die sich, das Metrum abgerechnet, noch sehr der Poesie näherte. Seine Ge-

11) Diogenes Laert. I, §. 116 seq. Hecychius. Suidas. Aptuleius Floridor. I. Ueber sein Zeitalter s. Meiners Gesch. d. Wissensch. I B. S. 141. u. f.

denken sind, wie man aus den erhaltenen Fragmenten sieht, noch in Allegorien eingekleidet *). Von seinen Behauptungen finden wir nur einige ohne weitere Gründe zerstreut angegeben, die wir hier der Vollständigkeit wegen anführen. Pherecydes nahm drei Principien an, Jupiter, (Zeus oder αἰὼν) die Zeit (χρόνος) und die Erde, welche letztere er sich zuerst in einem chaotischen Zustande dachte. Alle drei sind nicht entstanden, aber aus ihnen und durch sie ist Alles geworden, was ist; sie sind das Beste und Vollkommenste; denn das Erzeugende ist besser als das Erzeugte ¹²⁾. Auch wird ihm zuerst die Behauptung der Unsterblichkeit der Seele zugeschrieben ¹³⁾. Wahrscheinlich war es die Seelenwanderung ¹⁴⁾, unter welcher er die Fortdauer der Seele dachte, doch ohne Ausführung von Gründen, welche nach Ciceros Bericht erst Plato in späteren Zeiten entwickelte.

Sein etwas älterer Zeitgenosse Anaximander aus Milet (geboren um die 42 Olymp. oder 611 vor Chr.) erscheint als ein denkender Kopf, der einen Schritt weiter ging, als Thales, mit welchem er umging. Die Nachrichten von seinen Philosophemen sind bestimmter, ob gleich nicht vollständig; doch setzt uns die Anführung der Gründe, die diesen Philosophen zu seinen Hauptsätzen bewogen haben, in den Stand, seinen Ideengang zu verfolgen. Er hatte eine

*) Apulej. in Florid. lib. II. ed. Bip. p. 130, und Maxim. Tyr. K. Reiske p. 174. Die Schrift handelte nach Theopompus Beugnis bei Diog. L. I, 116. *κατὰ φερεκύδου καὶ θεώπομπου*. Einige geben ihm den Namen *αἰνιμύχου*. Die Sammlung seiner Fragmente ist im Anhange angeführt worden. X. d. S.

12) Diogenes Laert. I, §. 119. *Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος αἵ καὶ τὰς ἄλλων τῶν ὁρατῶν ἐστὶν αἰτία ὅλην, ἀπὸ τῆς αὐτῆς τοῦ γένους ὅλης*. Vergl. auch Clem. Alex. Strom. VI. pag. 621. Ferner Sextus Pyrrhon. III. §. 30. Aristotel. Metaphysic. XIV, cap. 4. Vergl. Cic. de nat. d. I, 14. II, 45. (Nach Creuzer stimmt seine Lehre mit einer orphischen Kosmogonie überein. Nach seiner Lehre ist auch das Wasser Urlement. Achill. Tatius iuss. in Arat. phaenomen. c. III. und fragm. apud Sturz. p. 43. 57. Nach ihm wird Kronos von dem Ophionerus (Schlangengott) bekrönt. Vid. Cels. apud Orig. lib. VI. p. 303.) X. d. S.

13) Nach Cicero Tusculan. Quæst. I. c. 16, 17.

14) Vergl. Suidas.

Schrift von der Natur verfertigt, in welcher er sein Gedanken-System kurz niederlegte ¹⁴⁾. Die Nachrichten konnten daher bestimmter seyn, weil sie sich nicht bloß auf unsichere Traditionen gründeten, und sie sind es auch bis auf zwei Punkte, auf welche wir weiter unten kommen werden.

Anaximander behauptete, das Unendliche (*ἄπειρον*) sey dasjenige, aus welchem Alles entstehe, in welches Alles wieder aufgelöst werde ¹⁵⁾. Die Ursache, warum er nicht, wie Thales, eine bestimmte Materie als Grundstoff annahm, lag theils darin, daß er eine unaufhörliche Veränderunglichkeit in der Natur behauptete, theils darin, daß ihm die Vorstellung eines absoluten Raums lebhafter vorschwebte. Er legte den unentwickelten Satz: aus Nichts wird Nichts zu Grunde, und da er in der Natur außer sich nichts, als einen Wechsel von Entstehen und Vergehen erblickte, so nahm er an, daß die Natur eine unaufhörliche Reihe von Erzeugungen und Veränderungen sey. Der erste Grundstoff durfte also nicht endlich, beschränkt seyn, damit es nie an Stoff zu neuen Erzeugungen fehle, und der Kreislauf der Veränderungen in der Natur nicht unterbrochen würde. Selbst das Wasser, die Luft, das Feuer erleidet Veränderungen; daher kann nichts unter ihnen der Grundstoff seyn, sondern man muß außer denselben noch etwas anders annehmen ¹⁶⁾. Alles Veränderliche in der Natur ist in Ansehung der Zeit und des Raums beschränkt. Um die Reihe der Veränderungen zu erklären, muß man

14) Diogenes Laert. II, §. 2. ἀναξαμανδρὸς ἐκθεσις τῶν αὐτοῦ ᾠρημάτων. (Was Euldas von einem Buche ὠρεῖσθαι sagt, ist von der ersten geographischen Tafel zu verstehen, die ihm Strabo zuschreibt. Siehe Schliermachers im Anhange angeführte Abhandlung über Anaximander S. 124. Zusatz d. F.)

15) Aristoteles Physicor. I, c. 4. Sextus Emp. (Pyrrhon. III, §. 3a. Diogenes Laert. II, §. 1. Plutarch. de placit. philos. 1, 3. Stobaeus Eclog. ed. Heeren. I, p. 293.

16) Plutarch. Stob. I, c. 1. ἡ μὲν γὰρ ἀλλοτρίη ἢ πρῶτος ὑποστατική. Hierher gehört auch Arist. Physicor. III, c. 8. Simplicius Comment. in Physic. p. 6. (Auch de socio p. 151. Hier wird ein Grund für das Unendliche des Anaximander angegeben, daß nur aus Unendlichem Unendliches hervorgehen könne. Zusatz d. F.)

etwas voraussetzen, was nicht beschränkt ist, d. h. was keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume hat, das Unendliche. Dieses Unendliche soll aber dasjenige seyn, woraus alles wird; es muß also etwas den Raum Erfüllendes seyn. Anaximander dachte sich also unter den Unendlichen die Materie, die nicht entstanden ist, und nicht vergeht, und den unendlichen Raum erfüllt*), aber er hatte für diese drei Begriffe nur ein Wort, weil er sie noch nicht deutlich dachte. Es ist nun leicht einzusehen, warum er das Unendliche das Unzerstörbare und Unvergängliche (*αὐλόμενον, ἀθάνατον*) nannte und warum außer demselben alles vergänglich ist. Dieses Unendliche war ihm auch zugleich das Göttliche in der Natur; denn es umfaßt alles, was wirklich ist, und vielleicht führte ihn eine etwas deutlichere Ahnung der Idee der Gottheit darauf, das Unendliche und die Gottheit in Eins zusammen zu fassen, wie Xenophanes auf eine andere Art that. Denn zwei Unendliche können nicht neben einander bestehen¹⁷⁾.

Da Anaximander unter dem Unendlichen ursprünglich nichts anders, als die Materie überhaupt, welche den Raum erfüllt, sich dachte, so konnte er dasselbe durch keine bestimmte Materie z. B. Wasser, Luft erklären, denn diese dachte er sich in dem Unendlichen, welches daher von jenem verschieden seyn muß. Weil es ihm aber an einem Ausdrucke

*) Gegen diese Ansicht Xenemanns und seinen hier folgenden Versuch, die Angaben derer, nach welchen Anaximander sein *απειρον* für ein Mittel Ding zwischen Luft und Feuer gehalten, und derer, welche behaupten, er habe es überhaupt der Qualität nach unbestimmt gelassen, zu vereinigen, erklärt sich Schleiermacher a. a. O. S. 99. A. d. φ.

17) Aristotel. Physicor. III, c. 7. φαίνεται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ἐν ᾧ χρώμενοι τῷ ἀπειρῷ. διὸ καὶ ἀποπον το περιεχόν ποιῶν αὐτο, ἀλλὰ μὴ το περιεχόμενον. Daß das Unendliche des Anaximander das *περιεχόν* ist, wird auch durch Anaximenes Philosophie außer Zweifel gesetzt. Aristotel. Physicor. III, c. 4. διὸ καὶ θάνατον λεγόμεν, οὐ ταύτης ἀρχῇ, ἀλλ' αὐτῇ των ἄλλων ἔσται θάνατος, καὶ περιεχτὴν ἅπαντα καὶ κυβερνῶν. ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσιν πυρὰ το ἀπειρον ἄλλας αἰτίας, διὸν νοῦν ἢ φιλον, καὶ τοῦτο αὐτο το θάνατον, ἀθάνατος γὰρ καὶ ἀνολόμενον, ὡς περ' ἡμεῖς ὁ ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι των φυσιολόγων.

für die Materie überhaupt fehlte, so konnte er diese nicht anders, als in Vergleichung mit bestimmten Materien bezeichnen. Denn hätte er alle Eigenschaften der vier Elementarstoffe von dem Unendlichen verneint, so wäre bei Ermangelung anderer Bestimmungen ein bloßes Nichts, ein Gedanken-Ding übrig geblieben. Daher bestimmte er die Eigenschaften des Unendlichen in Vergleichung mit den Elementen, oder er setzte sie unbestimmt. Das Unendliche ist feiner, als Wasser, gröber als Luft; feiner, als Luft, gröber, als Feuer. Man kann also sagen, daß Anaximander das Unendliche bestimmt, und auch nicht bestimmt habe, und es ist kein Widerspruch, wenn das letztere einige Schriftsteller behaupten ¹⁸⁾.

Da aus dem Unendlichen alle Dinge entstehen sollen, so läßt sich dieß auf eine doppelte Art denken; die Elementen

18) Aristoteles Physicor. I, a. 4, de Caelo III, a. 5. [Wohin diese Stelle sich auf Anaximander bezieht. X. d. P.] Noch eine andere Meinung findet man in der dem Aristoteles beigelegten Schrift des Melissos Xenoph. Gorgia a. 2. Anaximander habe den Grundstoff für Wasser gehalten; welche aber schon aus dem Grunde, weil diese Schrift so fehlerhaft auf uns gekommen ist, wenig Bedeutung hat. Plutarchus de placit. I, a. 3. ἀναγινωσκόντες τοὺς αἰῶνες, καὶ λέγοντες, ὅτι τὰς τὰ ἀντίγον, ποταμῶν καὶ ποταμῶν, καὶ ὕδατος, καὶ γῆς, καὶ αἰθέρος οὐρανόθεν. Stobaeus Ecl. Phys. I, p. 294. sagt noch, το δ' ἀντίγον οὐδὲν ἄλλο ἢ καὶ ὕδατος, wodurch die obigen Fragen alle Bedeutung verlieren. Diogen. Laert. II, §. 1. sagt nur daß X. die ἀρχὴ nicht weiter bestimmt habe. Simplicius in Physic. Arist. p. 6. λέγει δ' ὅτι τὸ ἀρχὴ (ἀρχή) πᾶσι ὕδατος, πᾶσι ἄλλοις τὰς καλούμεναις αἰσῶσι στοιχείων, ἄλλ' ὅτι τὸ τὸν πᾶσι ἀντίγον. X. d. Berf.

Der Fortschritt, welchen Anaximander in der Forschung über das Grundprincip (ἀρχή, welchen Namen er zuerst ausdrücklich gebraucht haben soll) machte, bestand darin, daß er keinen bestimmten Stoff als solches ansah, und sich dadurch über das empirische Gebiet in das Gebiet des Gedankens erhob. Ein bestimmter Stoff ist zugleich ein beschränkter, das Grundprincip kann daher nur ein unbegrenztes sein. Anaximander scheint demnach nicht sowohl behauptet zu haben, das Unbegrenzte ist das Grundprincip, als vielmehr der Grundstoff ist ein unbegrenzter — (welches von dem Wasser nicht gelten konnte) — und darum auch ein unbestimmter, der alles andere in sich noch ungeschieden enthält — wodurch auch diese Behauptung mit dem Begriff des Chaos wieder in Verbindung steht — ein durch seine Unendlichkeit von den Elementen verschiedener Grundstoff, der alles andere enthält (κατακρύπτει) in dem alles seinen materiellen Grund hat. Dieß meine einfache Ansicht über das ἀρχὴ des Anaximander.

tarstoffe oder die vier Elemente sind schon in dem Unendlichen enthalten, und sie werden durch die Bewegung bloß ausgeschieden und gesondert; oder sie werden erst aus dem Unendlichen durch Verwandlung, durch Verdünnung und Verdickung erzeugt. Es ist sonderbar, daß Aristoteles beide Hypothesen dem Anaximander zuzuschreiben scheint¹⁹⁾. Doch wird dem Anaximander ausdrücklich nur die erste zugeschrieben, und auch Theophrast fand sie in seiner Schrift, nach Simplicius Bericht²⁰⁾. Die zweite wird nicht dem Anaximander ausschließlich beigelegt, und sie besteht auch nicht mit der Grundlage dieser Philosophie. Denn Anaximander nahm das Unendliche als beharrlichen und unveränderlichen Grundstoff an; dieser wäre aber nicht unveränderlich, wenn durch Verwandlung desselben alle Dinge entstünden. Man wird also nicht irren, wenn man annimmt, daß Anaximander verschiedenartige Stoffe, beinahe wie Anaxagoras, in dem Unendlichen sich dachte, durch deren Absonderung, oder Trennung des Ungleichartigen *) und Verbindung des Gleichartigen alle Dinge entstehen. Das Verbinden der gleichartigen Stoffe in eine Masse wäre so die Entstehungsart der Dinge, und die Trennung und Zerstreuung der-

19) Aristoteles Physic. I, c. 5. οἱ δὲ ἐν τῷ ἑνὶ στοιχείῳ τὰς ἐκτετακτοτάτας ἐκκρίνοντες, ὥσπερ Ἀναξίμανδρος φησὶ, καὶ ὅσοι δὲ ἐν αὐτῇ καὶ πολλὰ φασὶν εἶναι τὰ ὄντα, ὥσπερ Ἀντικλεμῆς καὶ Ἀναξαγόρας. ἐκ τῶν μεγάλων γὰρ καὶ οὗτοι ἀνακρίνοντες τὰ ἅλλα. Metaphysicor. XII, c. 2. — De Caelo III, c. 5. ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἐν τούτῳ ποιοῦν ὕδωρ, ἢ πῦρ, ἢ ὕδατος μὲν λεπτοτέρον, πῦρ δὲ πυκνότερον, εἰς ἐκ τούτου μὲν ὀρεγνύται καὶ πυκνότερα τὰ ἅλλα γίνονται. Beides läßt sich schwerlich anders als auf die angegebene Weise vereinigen.

20) Simplicius in Physic. Arist. p. 6. b. καὶ ταύτῃ φησὶν ὁ Θεοφραστος παραπλήσιως τῷ Ἀναξίμανδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. ἐκ αἰρὸς γὰρ φησὶν, ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φερόσθαι πρὸς ἀλλήλα, καὶ ὁ, τι μὲν ἐν τῇ πύρτι χρεῖος ᾖ, γίνεσθαι χρεῖος, ὁ, τι δὲ γῆ, γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἄλλων ἰκυστοῦ, ὥς οὖν γινώσκων ἀλλ' ἐπαμφοτέρων κρεττοῦ. Themistius ad Arist. phys. fol. 16. a, und Augustin de civ. dei VIII, 2.

*) Fast scheint es aber, als habe Aristoteles des Anaxagoras und seine eignen Unterscheidungen in die einfachere Lehre des Anaximander hineingetragen. Vergl. auch Ritter G. I, 21 u. ff. A. d. φ.

selben, die Art, wie sie wieder vergehen.*) Und dieses nannte Anaximander vielleicht Verdickung und Verdünnung (*πυκνον, ραρον*).**) Diese Darstellung des Anaximandrischen Systems verträgt sich nicht nur mit dem Bruchstücke von der Bildung der Welten, welches Eusebius aus dem Plutarch erhalten hat, sondern wird auch durch sie bestätigt.

Anaximander behauptete also das Vorhandenseyn der mannichfaltigen Stoffe, woraus die Dinge bestehen, in dem Unendlichen, aber nicht die Präexistenz der letztern selbst; denn diese entstehen erst durch die Anhäufung der erstern. Wie weit diese Existenz des verschiedenartigen Stoffes sich erstreckt, ob es bloß Bestandtheile der Elemente oder auch spezifische Körpertheile sind, läßt sich nicht ganz bestimmt festsetzen. Nach einer Nachricht des Simplicius scheint man das Letztere annehmen zu müssen, da Anaximander aus präexistirenden Goldtheilchen Gold entstehen ließ²¹⁾.

Das Gesetz, wodurch dieses geschieht, ist, daß ähnliche Materien sich gegen einander bewegen. Bewegung wird also vorausgesetzt; welche aber nur dadurch möglich ist, daß es verschiedenartige Stoffe in dem Unendlichen giebt, und daß sie sich zerstreut befinden. Diese Bewegung ist daher auch gleich ewig mit dem Unendlichen selbst; unaufhörlich entstehen und vergehen Dinge²²⁾. Den Inbegriff der entstandenen

*) Ueber das Vergehen der Dinge enthält die Stelle beim Simplicius in phys. Ar. p. 6. a. ein merkwürdiges Bruchstück, welches Schleiermacher so übersetzt: woher das, was ist, seinen Ursprung habe, in dasselbe habe es auch seinen Untergang nach der Willkürzeit; denn so gebt es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit; welche bildliche Rede unwillkürlich an die orientalische Lehre vom Abfalle der Dinge erinnert, und nach Ritter S. 197. die ungleiche Vertheilung der Theile des Unendlichen, das Hervortreten und die Aufhebung eines Uebergewichts bezeichnet. Bergh. Plat. de placit. I, 3. Orig. phil. c. VI. K. d. S.

**) Aber es ist keine Spur vorhanden, daß sich Anaximander selbst dieser Ausdrücke sollte bedient haben. K. d. S.

21) Simplicius loc. cit. not. 20.

22) Simplicius l. c. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιοῦμενον τὸν στοιχεῖον τῆς γενέσεως ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρίνεται τὸν στασιῶν διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως.

Dinge nannte Anaximander, wie es scheint, Himmel, oder Welt *). Daher behauptete er, daß unzählige Welten entstehen **), und vergehen, während daß das Unendliche immer unveränderlich bleibt ***). Die Art und Weise, wie die Welten entstehen, ist nach einigen Bruchstücken folgende. Wärme und Kälte, welche von Ewigkeit her zeugende Kraft besitzen, sondern sich ab; ein feuriger Kreis setzt sich um die Luft, welche die Erde umgiebt, wie die Rinde um den Baum, und zerspringt in Stücken, nachdem er sich selbst zu verzehren angefangen hat; aus diesen Trümmern bilden sich die Himmelskörper **), welche durch den Druck der Luft eine runde Form erhielten ***).

*) Nach den Stellen bei Eusebius und Simplicius (in phys. p. 6. a.) Himmel und Welten. Ritter bildet hieraus den ersten Gegensatz, der sich ihm in der Weltbildung hervorhob. S. 185. X. d. φ.

25) Platonch. de placit. I, c. 3. Stobaeus Ecl. p. 292. Diogenes Laert. II, 1. Cicero de nat. Deor. I, c. 10. Unter den Welten verstand er dann wohl nur einzelne Theile des Weltganzen, die Erde, die Sonne u. s. w. Daher sagt Diogenes aus τα μεν μερη μεταβαλλαν, το δε παν αμεταβλητον ειναι.

**) Wird aber der Ausdruck Welt im eigentlichen und strengen Sinne genommen, dann wird jene Vielheit der Welten, entweder von einer Mehrheit nach einander entstandener und wieder untergehender Welten, oder von einer gleichzeitigen Vielheit von einander geschiedener Welten, verstanden. Nach Schleiermacher könnte das letztere, ohne dem Anaximander einen Widerspruch Schuld zu geben, nur so gedacht werden, daß Anaximander sich zu dieser, aus unserer Erde und ihren Gestirnen bestehenden Welt noch mehrere, also nicht wahrnehmbare, gedacht habe, an welchen jenes Gesetz der Verächtheit ohne Untergang des Ganzen grüßt werde. Am aber nicht dem Anaximander Speculationen unterzulegen, deren Bewältigung der anfangenden Philosophie keinesweges angemessen scheint, ist es rathamer, jenen Ausdruck von Weltkörpern oder Sphären der Welt zu verstehen, womit es sich auch wohl vereinigen läßt, daß er nach einigen obigen Stellen z. B. bei Cicero, die Götter für Welten hielt. X. d. φ.

26) Stobaeus p. 500. an ορησιν και ψυχρον πυρματος. Eusebius Praeparat. evang. I, 8. Daher nannte er die Sterne πικρατα αστερς ισομετρον, πυρος σπινδα. Stobaeus Ecl. p. 510. Bergl. Plat. plon. II, 15 sq. 20 sq. 24 sq.

**) Hinzugefügt muß noch werden, daß Anaximander den angeführten Zeugnissen zufolge also zwischen der Erde, welche als in der Mitte stehend oder schwebend gedacht wird, und dem aus Luft gebildeten Feuerkreis, so wie den aus diesem entstandenen Feuerausströmungen und um die Erde in radförmiger Gestalt bewegten Gestirnen den Gegensatz von Warmen und Kalten angenommen zu haben

Auch über den Ursprung der Thiere und des Menschengeschlechts wagte Anaximander eine Hypothese, die wir nur anführen, um zu zeigen, wie sich der Kreis der Speculation nach und nach erweiterte. Er meinte nemlich, die Menschen wären anfangs von Thieren anderer Art erzeugt worden, und zwar aus dem Grunde, weil die Thiere ihre Nahrung von selbst finden, der Mensch aber nach der Geburt nur durch Säugung kann erhalten werden. Man sieht dieser Hypothese ihr Jugendalter an, weil sie nichts erklärt, und eine Abweichung von Naturgesetzen annimmt, die unbegrifflicher ist, als die zu erklärende Sache ²¹⁾.

Wir übergehen die ihm zugeschriebenen Entdeckungen und Muthmaßungen über Gegenstände der Natur, vorzüglich des Himmels, wodurch er sich, wie Thales, nicht sowohl um die Wissenschaft, als um die Ehre der Menschheit Verdienste erwarb; denn er wagte über Dinge zu forschen, die bisher der Volksglaube für göttliche Wesen angesehen hatte, und über welche nachzudenken als sträfliche Vermessenheit erscheinen mußte. Nur durfte und konnte Anaximander die religiösen Meinungen wohl nicht ganz verlassen; auch er erklärte die Sterne für Götter, die entstanden und

scheint; ferner daß die Erde eine kugelförmige (Diog. L.), oder, was wir als genauere Angabe mit Schleiermacher vorzuziehen geneigt sind, walzenförmige Gestalt (Ensch. I. I.) habe, und ihre Höhe den dritten Theil des Durchmessers betrage. K. d. F.

- 25) Ensch. Praep. Evang. I, c. 8. Plutarch. Quaest. convival. VIII, c. 8. de placit. V, c. 19. Orig. phil. C. VI. [Schleiermacher a. a. D. S. 121. findet diese Behauptung des Anaximander mit der kosmologischen Ansicht desselben in genauerm Zusammenhange. Die Stelle des Plutarch bei Eusebius nemlich bezeichnet: „die allmähliche Zunahme des Organisationsprocesses, der zuerst, nachdem der Wasserbildungsprocess seine größte Höhe erreicht hatte, und abzunehmen anfing, im Wasser sich in rohen und abentheuerlichen Gestalten gezeigt, die auf dem Trocknen nur ein kurzes Leben gestiftet. Allmählig aber sey der organische Bildungsprocess vollkommen geworden, und nachdem andere Thiere schon beständiges Leben und Erneuerung aus sich selbst gewonnen, an der Stelle der ursprünglichen Erzeugungen aus dem Feuchten, sey auch der Mensch entstanden, zuerst aber auch ohne Selbstständigkeit, von andern Thieren wahrscheinlich auch nur für ein kurzes Leben ernährt, bis endlich auch er zur Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit allmählig heran gereift sey.“ Vergl. auch Müller a. a. D. S. 200 ff. Zuf. d. F.]

vergänglich sind ²⁶⁾; wenn er nicht etwa das Unendliche, das ewig Beharrliche für das eigentliche göttliche Wesen ansah, und im Uebrigen sich nach der gemeinen Vorstellungsart bequemte *). Es war indessen doch kein unbedeutender Vortheil, daß der Beobachtungsgeist auf die Himmelskörper gelenkt, und der Grund zur Astronomie gelegt wurde, welche zwar noch eine ziemliche Zeit hindurch mit dem religiösen Aberglauben vermengt, aber doch endlich zu dessen Verstörung am Kräftigsten mitwirkte. Denn nur so lange, als die Natur, die Bewegung und die Gesetze dieser Körper noch ein undurchdringliches Geheimniß waren, konnte der menschliche Verstand in ihnen etwas Göttliches ahnen.

Von diesen Philosophemen entfernte sich Anaximenes, geboren um die 56 Olympiade (gegen 557 vor Chr.) nicht weit. Er war ebenfalls aus Milet und ein Freund des Anaximander. Mit ihm nahm er zwar ein Unendliches als den Urstoff der Dinge an; er verstand aber die Luft (*αἴρ*) darunter. Es ist nicht schwer zu erklären, wie er zu dieser Behauptung kam, wenn man unter dem Unendlichen des Anaximander die Materie versteht, welche den unendlichen Raum erfüllt. Denn die Bemerkung, daß Luft auch da ist, wo kein Körper sich der Anschauung darstellt, konnte ihn leicht bestimmen, an die Stelle der Materie überhaupt die Luft zu setzen. Daher erklärte er die Luft für das der Größe nach Unendliche, d. i. im Raume Unbegrenzte. Hierzu kam noch, daß er, wie Thales, wahrscheinlich aus einigen Beobachtungen einseitig schloß, die Luft müsse der Urstoff aller Dinge seyn, weil er aus ihr

26) Plutarch, Placit. I, c. 6. Stobaeus p. 56. Cicero, Nat. Deor. I, c. 10.

*) Mit Recht bemerkt Schleiermacher S. 116, daß, weil X.'s Philosophie den Gegensatz des Geistigen und Materiellen noch nicht kennt, und sein Urwesen sich gleichgültig gegen diesen, wie andere Gegensätze verhält; man ihm auch den Vorwurf des Atheismus nicht machen dürfe; daß sich aber in seiner Lehre von den Göttern das Bestreben ankündigt, die volkswürdigen mythischen Vorstellungen von den Göttern an eine ihnen angemessene Stelle zu bringen, und von dem, noch unbestimmten, Entwurf der Idee eines höchsten Wesens ganz zu trennen.
X. d. P.

die Entstehung einiger Dinge erklären zu können glaubte ²⁷⁾. Aus Luft entstehen Wolken, aus Wolken Regen, aus diejem erhalten Pflanzen und Thiere ihre Nahrung ^{*)}. Selbst die Seele, welche den menschlichen Körper beherrscht, ist nichts anders, als Luft ^{**)}. Die Dinge, behauptete er aber, entstehen aus der Luft durch Verdünnung und Verdichtung ²⁸⁾. Wir halten uns hier nicht länger auf; denn Anaximenes ist kein so origineller Denker, als Anaximander. Indessen zeigt sich doch hier schon das Fortschreiten des Verstandes, indem Anaximenes ein feineres, minder in die Sinne fallendes Wesen, als Aëthes, für den Urstoff erklärte, bei Erklärung der Dinge daraus auch auf das Wesen der Seele Rücksicht nahm, und der Hypothese mehr Umfang, aber eben nicht

27) Aristoteles Metaphys. I, c. 3. Diogenes Laert. II, §. 3. Simplicius in Physica Aristot. p. 6. a. *μὴν μὲν τῇ ὑποκειμένῃ ὕμῳ καὶ ἀπειρον ᾗτις ὡς περ αἰὼς, οὐκ ἀόριστος δὲ ὡς περ αἴθερ, ἀλλὰ καὶ ὁρισμένη, ἀπὸ λέγων αὐτὴν*. Plutarchus Plac. I, c. 3. Bergl. Stobaei ecl. p. 296. *αὐτὴ γὰρ τοῦτο τὸ παντὶ γίνεται, καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλίσσεται*. Bergl. Euseb. praep. evang. I, d. und Cic. Acad. Qu. II, 37.

*) Plutarch. plac. III, 4. Orig. Philos. c. VII. I. d. §.

***) Plutarch. plac. I, 3. Bergl. Stobaei ecl. I, I. *οἷον ἡ ψυχὴ φησὶ, ἡ ἡμετέρα, αὐτὴ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὁλον τὸν κόσμον περιέχει καὶ αὐτὴ περιέχεται*. Andere beziehen auch diesen Begriff auf den Begriff des Chaos als umfassendes Element, so wie das Chaos auch bei Lucret. V, 417. als leerer Raum vorgestellt wird. Bergl. Hasecke anal. crit. p. 107 sq. Ist Grundriß der Philologie S. 217. I. d. §.

28) Simplicius I, c. Origenes Philosoph. c. 7. [Nach der Stelle bei Eus-b. wird mit dieser Verdünnung und Verdichtung auch eine ewige Bewegung seines Urprincips von ihm behauptet. Aus der zusammengebrückten Luft entstehe zuerst die sehr platte Erde, welche daher mit Grund sich auf derselben bewege. Sonne, Mond und die Menge anderer Gestirne haben aus ihr ihren Ursprung. Darum habe er die Sonne auch Erde genannt, die aber ihre Wärme durch ihre äußerst schnelle Bewegung empfangen habe. Diese Annahme läßt sich mit der bei Plutarch. de plac. III, 4. angeführten recht wohl vereinigen, wenn man mit Ritter (S. 37.) annimmt, daß die Erde nicht habe aus der Luft entstehen können, ohne die zwischen beiden liegenden Grade des Dichtseins durch Wolke, Wasser und andere durchzugehen, und damit die Stelle des Plutarch. de primo frigido verbindet, nach welcher die Kälte und Wärme der Luft durch Verdichtung, Wärme und Feuer durch Verdünnung entsteht, so daß durch eine Verwandlung des Grundstoffs die übrigen sogenannten Elemente und die einfachen Körper erklärt werden.]

Zusatz d. §.]

mehr Wahrscheinlichkeit zu geben suchte. Wenn er behauptete, die Seele sey eine Art Luft, so war dieses wahrscheinlich in dem Geiste der gemeinen Vorstellungsart gesprochen. Der Zusammenhang des Athemholens mit dem Leben, des Lebens mit den Aeußerungen der Seele, und die Bemerkung, daß mit dem letzten Athemzuge alles Leben, Empfindung und Bewußtseyn verschwunden sey, veranlaßte die Meinung, die Seele für ein luftartiges Wesen zu halten, welche von mehreren Philosophen behauptet wurde²⁹⁾, auch in unsern Zeiten noch fortbauert. Um so eher konnte Anaximenes die unendliche Luft für das göttliche Wesen halten³⁰⁾.

D r i t t e r A b s c h n i t t .

Darstellung der Philosophie der Pythagoreer.

Die Geschichte der Pythagoreischen Philosophie darzustellen, ist ein äußerst schwieriges Unternehmen. Kein Theil der Geschichte ist mit solchen, fast unüberwindlichen, Schwierigkeiten verknüpft; keiner hat so sehr mit Armuth und Reichthum zu kämpfen; in keinem ist der wahre Mittelweg, der zur Wahrheit führt, so schwer zu finden. Diese Geschichte begreift die Philosopheme des Pythagoras und seiner Schüler und ersten Nachfolger; also eine ansehnliche Reihe von Männern, die, an Grundsätzen wie an Talenten wahrscheinlich sehr ungleich, dennoch durch die allgemeine Benennung

29) Aristoteles de anima I, c. 2. Plutarch. Stob. l. c. Plat. Phaedo c. 14, 29.

30) Cic. Nat. Deor. I, c. 10. Augustin de civ. dei VIII, 2. Stobaeus p. 56: *Αναξίμανδρος ἀπεφύρατο τοὺς ἀπαιροῦς οὐρανούς θένους. Ἀναξίμανης τὸν αἶρα. Αἱ δὲ ὑπάρχουσιν ἐπὶ ταῖς οὐταῖς λεγόμεναι τὰς στοιχεῖους τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς οὐρανοῖς ὑπερταῖς.*
[Auch hier gilt zum Theil das in der Note * S. 71. Gesagte.
Zusatz d. H.]

Pythagoreer zusammengefaßt werden. Wenn man auch zugeben muß, daß sich diese Benennung auf etwas Gemeinschaftliches gründet, welches sie in einen geistigen Bund vereinigte, so ist doch dieses selbst nicht so im Klaren, daß man das Eigenthümliche, wodurch sich Jeder höchst wahrscheinlich auszeichnete, mit historischer Schärfe davon absondern könnte. Es ist daher natürlich, daß manche eigenthümliche Behauptungen in den allgemeinen Lehrbegriff der Pythagoreer aufgenommen worden sind, und daß man die Entstehung und nach und nach erfolgende Ausbildung und Entwicklung des gemeinschaftlichen Systems historisch nicht genau verfolgen und begründen kann; daß daher der Willkühr in Darstellung, Deutung und Ausschmückung desselben viel Raum gegeben ist. Die Hauptursache dieser Schwierigkeiten ist der Mangel an ächten und unbezweifelten Denkmälern Pythagoreischer Philosophie, und die Beschaffenheit der ältern und neuern Nachrichten von derselben.

Es ist zuerst ungewiß, ob Pythagoras etwas geschrieben hat*). Das goldne Gedicht**), wenn es auch Sittensprüche dieses Philosophen enthält, hat doch wahrscheinlich erst in spätern Zeiten diese Form erhalten; und so schätzbar es wegen seines moralischen Inhalts ist, so wenig giebt es uns doch über die eigentliche Philosophie dieses Weisen Aufschluß. Die Briefe des Pythagoras, der Theano, der Myia und Melissa***) enthalten zwar

*) E. Fabricius in bibl. Gr. lib. II. c. XII. §. 12. und lib. I. c. 19. §. 2. Menagius ad Diog. L. VIII, 7. Cuperus in observ. p. 280. — Diog. L. und Iamblich de vita Pythagor. c. 28. 29. behaupten es. X. b. §.

**) *Xpoua* *orv* in den Sammlungen der *Gnomiter* von Glandorf (1. T.) so wie in der von Brund. (Uebersetzung von Stem. Halberst. 1786. 8.) Auch mit andern Pythagoreischen Schriften zusammen in *Pythagorae aurea carmina*, *Timaeus Locrus*, *Ocellus Lucanus*, *Malchus* (Porphyrus) *de vita Pythagorae* ed. Cuper. Ritterhusius. Ald. 1610. 8. X. b. §.

***) In *Gale optusc. myth. physica. et eth.* (p. 735 sq.) wo auch die *sphaera divinatoria de decubitu aegrotorum* ab Apuleio lat. vers. Conf. Cuper. Barth advers. XXX, 7., so wie in *Socratis et Socraticorum, Pythagorae et Pythagoricorum, quae servantur, epistolae* ed. Orellius 1816. 8. X. b. §.

nichts, was sie verdächtig machte, aber ihre Richtigkeit ist gleichwohl wenig wahrscheinlich, da es nicht wohl denkbar ist, daß sich diese Kleinigkeiten allein aus den Trümmern der Zeit sollten erhalten haben. Wir lernen aus ihnen auch weiter nichts, als ihre Verfasser wegen ihres reinen und gebildeten moralischen Sinnes bewundern. Weit verdächtiger ist das Fragment der Theano beim Stobäus (p. 302). Denn ist es wohl wahrscheinlich, daß schon zu Pythagoras Zeiten seine Philosophie außer dem Buabe so weit ausgebreitet worden sey, daß Theano sagen konnte, sie habe gehört, daß viele Griechen die Pythagoreische Lehre von den Zahlen nicht recht verstanden hätten?

Wenn die Richtigkeit der Schriften, welche man dem Ocellus Lucanus*) und Timäus Locrus**) beilegt, aus sichern Gründen könnte erwiesen werden, oder vielmehr wenn nicht so viele wichtige Zweifel dagegen vorhanden wären, die schwerlich befriedigend aufgelöst werden können, so hätten wir zwei merkwürdige Ueberreste von Pythagoreischer Philosophie. Allein die Gründe gegen ihre Richtigkeit überwiegen die für dieselbe in einem so hohen Grade, daß selbst diejenigen, welche sie ehemals für ächt hielten, diese Meinung zurückgenommen haben¹⁾. So lange nicht

*) *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* in der Ausgabe der Pythagoreischen Schriften von Rittershusius, in Gale opusc. myth. p. 499 ff. 1 mit dem Timaeus von Batiens herausgegeben, Par. 1768. 5 Voll. 8.; einzeln von d'Argens, Berl. 1792. 8. und zuletzt von Aug. Fr. Wihl. Rudolphi, Lips. 1801. 8. Uebersetzt von Barbili mit dessen Abhandlung über den Geist des Ocellus in Fülleborns Beitr. St. X. Nr. 1 — 3. X. d. S.

**) *Περὶ τῆς τοῦ κόσμου φύσεως*, bei Rittershusius und Gale (p. 539 ff.) f. vorhergehende Anmerkung; einzeln von d'Argens, Berl. 1763. 8. Uebersetzt von Barbili mit Anmerkungen ebenfalls in Fülleborns Beitr. St. IX. X. X. d. S.

1) Reiners war der erste, der mit scharfsinnigen Gründen ihre Richtigkeit bestritt *Historia de vero Deo* P. II. p. 512 seq. Geschichte der Wiss. in Griechenl. und R. L. B. G. 584 ff., über die Richtigkeit einiger pythagoreischen Schriften in der Philolog. Bibl. 1. B. 5 St. G. 204. Die Richtigkeit der Schrift des Timäus behauptete Liebmanna im deutschen Museum 1778 August und in den ältesten griechischen Philosophen. Im Geist d. speculativen Philos. 1. B. G. 89. trat er aber auf Reiners Seite. Ocellus und Timäus etc.

etwas Bedeutenderes für sie gesagt wird, welches nicht leicht zu erwarten ist, so lange kann man zum wenigsten beide nicht als sichere Quellen in der Geschichte der Philosophie gebrauchen.

Außer diesen findet man beim Stobäus, Jamblichus, Nicomachus und andern noch einige Fragmente von ältern Pythagoreern, unter denen die von Philolaus und Archytas vorzüglich Aufmerksamkeit verdienen. Sie haben einen eignen Charakter, ein gewisses Gepräge des Alterthums an sich, welches sich sowohl in der Sprache, als in dem Inhalte zeigt. Die Uebersette des Philolaus scheinen echt zu seyn, zum wenigsten wird man keinen bedeutenden Grund gegen ihre Richtigkeit ausbringen können. Die Sprache verräth das Alterthum; die Behauptungen sind pythagorisch, und enthalten nichts, was nicht ein denkender Kopf dieser Zeit konnte gesagt haben*). Die Fragmente des Archytas sind größern Bedenklichkeiten unterworfen**). Es kommen

hätten einen neuen scharfsinnigen Berichter in Barbili (Epochen der vorzüglichsten philosoph. Begriffe 1. Th.) Durch vollständige Vergleichung der Schrift des Euklids mit dem Platonischen Timäus habe ich in dem System der Platon. Philos. 1. B. S. 93 f. Meiners und Zedemanns Gründe noch mehr zu befestigen gesucht. (Auch Böckh, de platonica munili tabula p. XXX. und Xf., Leben und Schriften des Plato S. 370., de'm dieselben nur für einen spätern Auszug des platonischen Timäus. Doch sind auch nicht alle Zweifel gegen die Richtigkeit des platonischen Timäus gehoben. In jedem Falle sind in beiden Schriften Philosopheme pythagoreischer Abkunft enthalten. Die Richtigkeit der Schrift des Ocellus haben schon Frühere, wegen peripatetischer Lehrlänge die man darin findet, und weil sie nicht im dorischen Dialekte geschrieben ist (was aber, wie schon Bruckh I. S. 1193. bemerkte, der Umänderung einer spätern Hand zugeschrieben werden kann) bezweifelt. Für die Richtigkeit derselben streitet der neuer Herausgeber Rudolph; s. vorh. Anm. Im Grunde beruht sich hier Alles auf die schwierige Bestimmung, was die Aeltere gedacht haben und was die Neuern entlehnt, oder an ihren Schatzten verändert haben. Zusatz d. F.

*) Eine genauere Forschung über diesen Pythagoreer haben wir selbst dem durch X. Böckh's Schrift erhalten: Philolaus des Pythagoreers Lehren nach den Bruchstücken seines Werks. Berlin 1819. 8. H. d. F.

**) Die meisten findet man zusammengestellt in der von Orelli herausgegebenen Sammlung (opere procor. veter. sententiarum) f. 2m Band. H. d. F.

in ihnen nicht nur Platonische, sondern auch Aristotelische Sätze fast mit den Worten dieser Philosophen vor²⁾. Nun könnte man zwar zugeben, daß Archytas wohl eben so gut um die Platonische Philosophie habe wissen können, als Plato um die Philosophie des Archytas, weil beide nicht nur einander persönlich kannten, sondern auch Briefe wechselten und einander ihre Schriften zusendeten. Allein von dem Philosophen des Aristoteles konnte doch Archytas gar nichts wissen, zumal von solchen, die auf ganz eignen Ansichten beruhen; wenn man nicht die sehr unwahrscheinliche Hypothese annehmen will, daß beide unabhängig von einander auf einerlei Untersuchungen und Resultate kamen, und sogar dieselben Worte zu ihrer Darstellung wählten. Oder sollte Aristoteles diese Gedanken aus den Schriften des Pythagoreers entlehnt haben? Dieses streitet mit dem Charakter und dem philosophischen Geiste dieses Mannes, der wohl Gedanken seines Lehrers in sein System aufnahm, aber mit andern Bestimmungen, in einer andern Einleitung. Und warum sollte er des Archytas Lehren wider seine Gewohnheit mit keinem Worte erwähnt haben? Etwa um nicht auf die Quelle, woraus diese Sätze entlehnt waren, aufmerksam zu machen? Aber wie konnte er hoffen, daß durch seine Plünderung zu verbergen, da die Schriften des Archytas nicht konnten vernichtet werden? Hierzu kommt nun noch, daß mehrere philosophische Kunstworte vorkommen, welche man in dieser Bedeutung noch nicht einmal beim Plato findet³⁾. Endlich ist auch dieß kein unbedeutender

2) Dahin gehört die Lehre von den Ideen (ιδεαι) welche selbst vom Aristoteles dem Plato als eigenthümlich zuerkannt wird. Stob. ecl. Boetius p. 12, 712. Daß die Idee das Wesen der Dinge bestimme, daß Gott die Idee mit der Materie verknüpfe, Stob. p. 714. sind Platonische Sätze. Daß die Materie das Substanzielle (ουσια) ist, ist Aristotelisch. Stob. p. 714. Aber so daß das wirklich Existirende durch Sinne und Verstand erkannt werde, p. 724., die Eintheilung der Dinge in αισθητα, νοητα, πιστητα, νοητα, und des Erkenntnisvermögens in αισθησις, νοησις, πιστημη, τους Stobaeus p. 788. 790.

3) 3. B. ιδος, ὄλη, το τε ειρως (ähnlich dem Aristotelischen το τε ηρ κρισι). αιτιολογια, φυσιολογια, η ουσια, το εποναιματον, παραδειγμα, εικων, αντιτυπια. Stob. II. ca.

Grund gegen die Richtigkeit jener Schrift, daß Platonisch und Aristotelisch Sätze mit einander verbunden sind, woraus ein synkretistisches System entstanden ist⁴⁾. Wahrscheinlich ist also die Schrift *περί αρχων* woraus diese Fragmente genommen sind, von einem spätern Schriftsteller untergeschoben worden, der, um seinen Betrug desto besser zu verbergen, etwas aus Plato's und Aristoteles Philosophie nahm, und es zusammenschmolz, auch vielleicht damit einige Gedanken des Archytas verband, alles dieses aber in dorischer Sprache aufsetzte, um seiner Schrift das Gepräge des Alterthums zu geben.

Kein anderes Resultat ergibt sich aus der Beurtheilung der moralischen Fragmente, welche Stobäus aufbewahrt, und Gale (S. 657 ff.) zum Theil zusammengestellt hat. In denen des Archytas und andern findet man viele Sätze der Aristotelischen Ethik mit andern, vorzüglich Platonischen, verwebt⁵⁾. Man führt zwar Aristoteles selbst einen Gedanken der Pythagoreer an, der mit seinen Grundsätzen übereinstimmt; allein ist es wohl glaublich, daß sie dasselbe System oft in denselben Ausdrücken vorgetragen haben sollten, sie, die sich zumal mehr mit theoretischen Wissenschaften, wie es scheint, beschäf-

4) So findet man p. 712 sq. die Platonischen und Aristotelischen Lehren von der Materie und Form mit einander vermischt, z. B. οὐκ ἔστι οὐκὶ δὲ οὐκ ἔστι μορφὰς μεταμύων αὐτὰ εἰς αὐτὰς, οὐκ μὲν τὰν μορφὰν γενέσθαι περὶ τὰν οὐσίαν, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἕτερον τὴν ἡμῶν αἰτίαν, τὰν πρῶτον τὰν εἶναι τὸν πραγματικὸν ἐκ τῶν μορφῶν.

5) Robin gehört das Bruchstück bei Gale p. 674. Die Eintheilung der Güter εἰ μὲν αὐτὰ εἰσι δὴ τὰτα αἰσθητὰ, οὐ μὲν δὲ αἰσθητὰ εἰ δὲ δὲ αἰσθητὰ, οὐ μὲν δὴ τὰτα, ἢ οὐ καὶ τρίτον τι εἶδος αἰσθητὸν αγαθόν, ὃ καὶ οὐκ αἰσθητὸν αἰσθητὸν εἰσι, καὶ δὲ αἰσθητὸν. Vergl. Plato de republ. II. p. 206—677. ἀγαθὸν δὲ τὰς ἡδονῶν καὶ βελτιώσεων εἶναι τὸν λόγον μᾶλλον τὰς ψυχῆς καὶ εἰς αὐτὰ καὶ ποῦ τὰς ἡμῶν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἥθος, οἷον ἡλιεργεῖν, δικαιοῖν, καὶ σωφρονεῖν. Die Lehre von der Tugend, als strecke sie mit der Ausrottung der Sinnlichkeit, da sie nur eine Monifikation derselben sey (Gale p. 691.) scheint auch spätern Ursprungs zu seyn. Die Lehre von der Tugend, als einem bestimmten Mittelwege zwischen zwei Extremen, welche vorzüglich in den Fragmenten des Theophrast Gale p. 690. vorkommt, ist gewiß aristotelisch, so wie in ebenen selbst und einem Bruchstücke des Metrodorus auch Platonische Lehren davon vorkommen. Vergl. auch Gale p. 695.

tigten! Das Gemisch zweier verschiedener Moralsysteme, die Einmischung mancher Ausdrücke, die nur beim Aristoteles vorkommen⁶⁾, die Gleichförmigkeit der Sprache in diesen Aufsätzen verschiedener Verfasser ist immer als ein bedeutender Grund gegen die Aechtheit dieser Fragmente anzusehen und erlaubt uns kaum einen andern Gedanken, als daß sie von einem Schriftsteller herrühren, der nach Plato und Aristoteles lebte, und um den Betrug zu verbergen, vielleicht einige Gedanken von Pythagoreern mit den übrigen verwebte. Entscheidender würde man gewiß davon urtheilen können, wenn die Werke, woraus die Fragmente genommen sind, noch vollständig existirten.

Man könnte uns hier jedoch den Vorwurf der Parteilichkeit machen. Warum, könnte man sagen, sollen denn Plato und Aristoteles allein Erfinder in der Philosophie seyn? War ihnen der philosophische Geist ausschließlich zu Theil worden? Sollte die Natur die Pythagoreer etwa stiefmütterlicher bedacht haben; sie, die doch nach Allem, was wir von ihnen wissen, so vortreffliche Mathematiker waren, und durch große Erfindungen ihren Ruhm auf ewige Zeiten gründeten? Allein die historische Wahrheit nöthigt uns zu diesem Verfahren, sie macht uns Behutsamkeit und Mißtrauen zur Pflicht, um nicht die ältern Philosophen auf Kosten der neuern zu erheben. Von diesen haben wir die Denkmäler ihrer Philosophie und ihrer Verdienste in Schriften, von jenen aber keines, welches über alle historische Kritik und Bedenklichkeit erhaben wäre. Die äußerste Behutsamkeit und Strenge ist daher hier um so nöthiger und unerläßlicher, weil wir sichere Beweise in den Händen haben,

6) Z. B. τα καθολου συµβιβηκοτα Gale p. 734. προσιρασις (ὅτι ἐντι θνατοι και παρκεναι p. 669.) ἀρετη του θεουτος ἐξις εν τοις προτοις p. 673. ὑπερβολη p. 678. 680. τα τε παθια τας ἀρετας ὕλα· περι τωγα· γαρ και ἀγ· τουτοις υἱ ἀρεται p. 683. των δε παθιων το μεν ἰκονσιον τα δ' ακουσιον, και ἰκονσιον μεν εἶδον, ακουσιον δε λεπη p. 680. 692. ὑπερβολη, ελλειψις p. 690. εἰ δε ἀρετα εἰς τις ἐντι τω θεουτος. διαπτε και ακροτας και μεσσιος ευθιως ἐντι p. 690. 693. ορθος λογος p. 690.

daß den Pythagoreern Schriften sind angedichtet und untergeschoben worden.

Was den ersten Punct anlangt, so berufe ich mich auf die Schriften des Timäus und Dcellus*). Hierzu kommt noch ein Beweis von Archytas Schrift, über die Natur des Universums, der so entscheidend ist, daß nichts dagegen eingewendet werden kann. Diese Schrift wäre ein wichtiges Aktenstück für die Geschichte der Philosophie, wenn sie ächt wäre; denn in diesem Falle müßten die gewöhnlichen Vorstellungen von dem Gange und Fortschreiten der Philosophie und von den Verdiensten des Aristoteles ganz umgeändert werden. In dieser Schrift soll nemlich Archytas die zehn Kategorien aufgestellt haben, die dem philosophischen Geiste des Aristoteles so viel Ehre machen. Die Auszüge, welche daraus Simplicius in seinem Commentar über Aristoteles Kategorien gibt, sind aber offenbare Beweise, daß diese Schrift nicht vom Archytas, sondern von einem spätern Schriftsteller, der sie jenem unterschoob, herrührt. Denn das Ausgezogene ist mit dem, was Aristoteles in den Kategorien und in andern logischen Schriften, in seiner Physik und Metaphysik sagt, gleichlautend, und die Verschiedenheit betrifft bloß Auslassungen, Zusätze und zum Theil eine andere Ordnung, z. B. daß die Qualität gleich auf die Substanz folgt, daß die gemeinschaftlichen Merkmale und die Unterschiede der Kategorien zusammengestellt sind. Sogar die Terminologie ist fast durchaus Aristotelisch⁷⁾. Diese Schrift war auch schon dem Themistius

*) Doch ist nach dem, was zu S. 77. bemerkt worden ist, die Berufung auf diese nicht entscheidend; auch würde mit dem Beweise, daß diese Schriften von den genannten Männern nicht herrührten, der Beweis daß sie ihnen mit Absicht untergeschoben worden wären, noch nicht geführt seyn. A. d. F.

7) Davon nur einige Belege. τα; τε γαρ ωστας εντι διαφοραι τρις. ε μιν γαρ εν ύλη, εδε μορφη, εδε συνταμφοτερον εκ ταιτων. Betgl. Metaph. VI, 3. τι μιν αλλω εν τοπω ημιν, τον δε τοπον εν μηδεν. αλλα ούτως εχον ποτι τα εντα ωστας τα παρτα ποτι τα πιπρασμενα. — Physicor. IV, c. 4. — διαφορ ο χρόνος ηται το παραπαν ουκ εστιν η αμυδρος και πολς εστιν. ου γαρ το μιν παρληλυθος ον ενι εστι, το δε μλλον ουδενος εστι, το δε ενι αμυδρος και αδιαμετρον, πως εν ύπαρχει εστιν και αλγδιαν; —

verdächtig, welcher glaubte, nicht der Pythagoreer, sondern ein jüngerer Peripatetiker Archytas habe sie geschrieben*). Uebrigens findet man jene Auszüge des Simplicius in der von Camerarius unter Archytas Namen herausgegebenen, und im Dorischen Dialect abgefaßten Schrift: *Archytou γεγραμμένοι διχα καθολικοὶ λόγοι* (Leipzig ohne Jahrzahl) nicht. Ich habe weder diese, noch die Venezianische Ausgabe *περὶ τὸν παντὸς γενεσιος* 1571. 8. zur Hand bekommen können, und kann also nicht sagen, ob diese beiden eine und dieselbe Schrift und ob sie weniger Spuren der Unächtheit enthalten**); aber so viel ist doch schon klar, daß man den Pythagoreern Schriften angebichtet, und untergeschoben hat, und zwar wahrscheinlich in den Zeiten, da man alle verschiedenartigen Philosophien zu vereinigen, und die Pythagoreischen auf Kosten anderer zu erheben suchte, vielleicht auch schon früher, als die Bibliotheken in Alexandria und Pergamus angelegt, und die Schriften älterer Weisen gesucht, und theuer bezahlt wurden. Mehrere dieser Fragmente so wie der Schriften, woraus sie genommen sind, rühren von einem Schriftsteller her, der Kenntniß der

Physicor. IV, 14. ὅτι μὲν οὐν ὁλως οὐκ ἔστιν, ἡ μορὴ καὶ ἀμύδρως, ἐν ταῦτα τις αὖ ὑποπτεύει το, μὲν γὰρ αὐτὸν γέγονε καὶ οὐκ ἔστι, το δὲ μᾶλλον καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν εἰς. — Nicht allein die in den Kategorien vorkommenden Kunstausdrücke, sondern auch andere, die höchst wahrscheinlich Plato nicht einmal kannte, findet man hier z. B. ὑποκειμενον, ἰλη, οὐσιαι, στερησις, οὐσιαι φύσις, μεσσητική, οὐσιαι ἀμερής αὐτηγτος, γένος, εἶδος (in der logischen Bedeutung) καταφασίς, ἀποφασίς. Sonderbar ist es, daß Simplicius selbst die Bemerkung macht, daß Wort πασιότης, das so oft in diesen Fragmenten vorkommt, scheint zuerst vom Plato erfunden zu seyn. Theaetet. p. 134. [Uebrigens glaubte Simplicius wirklich, Aristoteles sey in dieser Lehre dem Archytas gefolgt. α καὶ Ἀριστοτέλης ἀπολουδῆτος καὶ μέχρι τῶν σωματικῶν, κατὰ τοσούτων μορῶν, ὡς δοκεῖ τισι, παρὰλλήλας, καὶ ὁσῶν το ἔν αὐτὸς οὐ προλογίζεται το τῶν διχα παρὲντινον. Simplic. Comment. in Arist. cat. l. 5. c. Auch Buhle glaubt, Archytas habe die Kategorien erfunden. Gesch. d. Philos. I, 127. Zufag d. S.]

*) G. Boethii proel. ad Arist. Categ.

**) Von dieser Venezianischen Ausgabe habe ich trotz aller Nachforschungen keine Spur erhalten. Auch mein verehrter Freund Ubert, dessen Competenz hierin anerkannt ist, hat mir versichert, daß diese Ausgabe, wenn sie existire, selbst in Italien eine allerhöchste Seltenheit seyn müsse.

Literatur besaß, auch selbst nicht ohne philosophischen Gehalt war. Dieß beweisen viele Stellen der Fragmente, von denen ich nur eine aus dem angeblichen Werke des Archytas anführe, worin die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung, nicht auf Noumenen gelehrt wird *).

Die Nachrichten von Pythagoras, seiner Philosophie, *) seiner Schule, u. s. w. nehmen in eben dem Verhältnisse zu, als sie sich von der Zeit entfernen, in welcher dieser merkwürdige Mann und seine Nachfolger lebten, und je zahlreicher sie werden, desto mehr Abenteuerliches, Fabelhaftes, Uebertriebenes findet sich in ihnen. Plato und Aristoteles wissen uns Weniges von den Pythagoreern, noch weniger von dem Pythagoras zu sagen. Der letzte spricht fast immer nur

*) Εἰς δὲ τέλος ἔχουσι τὰ σημαινόμενα καὶ τὰ σημαινόμενα, εἰς ποτεφωρισμένον ἀνθρώπου ἐκλήρου το τέλος καὶ λόγῳ συνταγῆς, ποτεφωρισθὲν ποτε γὰρ τοῖς εἰρημνοῖς, ἵνα τὰν ἐφαρμογὰν τοῖς ποτεφωρισμένοις οὐκ αὐτοῖς ὁ ἀνθρώπος ἀλλὰ ὁ τις ἀνθρώπος ἐκιδέχεται καὶ γὰρ ποιοῦν ἀνέγκη καὶ καλὸς πόσον καὶ ποτε τί καὶ ἐν τῷ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ πον, εἰ δὲ ποῦν καὶ παῖδων καὶ πῶσαι καὶ ἐκὼν καὶ ἐν τοῖς ἡμῶν καὶ πῶσαι. αὐτοῖς δὲ ὁ ἀνθρώπος, εἰ τὰν πῶσαι ἐκιδέχεται σημαινόμενα, λέγει δὲ το τί ἐστὶ κατὰ τὰν ἰδέων, οὐτε ποιοῦν ἐστὶ, οὐτε καλὸς, οὐτε ποτε γινώσκων ἐκὼν; οὐδὲ μὲν ποῦν τί ἢ παῖδων τί, οὐ δὲ καὶ πῶσαι, οὐδὲ ἐκὼν τί, οὐδὲ ἐν τοῖς καὶ πῶσαι ὑπαρχόν. πάντα γὰρ τὰτα φυσικῶς οὕτως καὶ σωματικῶς συμβαίνει ἐστὶ, ἀλλ' οὐ νοῦτος καὶ αἰσθητὸν καὶ πρὸς τί σμῆνον.

*) Es ist hier zu bemerken, daß für die Kenntniß und Erklärung Pythagoreischer Lehren vornämlich Plato, der sich von mehreren Seiten an dieselben angeschlossen, wie schon Aristoteles ausdrücklich bemerkt (Metaph. I, 6.) als Quelle zu benutzen ist. Uebrigens hat uns die allbekannte große Anhänglichkeit der Schule des Pythagoras an ihren Stifter von dessen Lehre wenigstens das Beste zuverlässige überliefert; denn der von Krug (Gesch. der Phil. alter Zeit S. 94.) hier angewendete Unterschied der exoterischen und esoterischen Lehre betrifft, nach den Angaben der Alten, mehr die Verschiedenheit des Lehrvortrags und den Kreis der Lehrgegenstände, als eine verschiedene Ansicht über dieselben, und wenn Porphyrius (de vita Pythagorae §. 52.) äußert, diejenigen welche die geheimen Lehren des Pythagoras bekannt gemacht hätten, seien nicht wahre Schüler des Pythagoras gewesen, so berichtet derselbe dagegen (§. 57.) und mit ihm Jamblichus, daß die Pythagoreer, beim Untergange ihrer Schule, damit ihre Lehre nicht ganz unterginge, sich genöthigt gesehen hätten, die Hauptsätze derselben niederzuschreiben (Cogn. 35. §. 253.); so daß auch Plato in den Besitz solcher Sammlungen kommen konnte (Jambl. §. 199. Diop. L. VIII, 15.)

von Pythagoreern, und führt von ihnen verschiedene Systeme und Erklärungen der Philosophie an, ohne ihre Urheber bestimmt anzugeben, obgleich er doch im Besiz mehrerer Quellen als die spätern Schriftsteller seyn mochte. Alles dieses ist bei spätern Schriftstellern anders. Sie wissen weit Mehreres, als diese ältern Schriftsteller; die pythagoreischen Philosopheme erscheinen weit bestimmter, entwickelter, und methodischer; sie nähern sich immer mehr der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, und fallen zuletzt fast ganz mit derselben zusammen. Dieser Umstand rührt zum Theil wohl daher, daß so viele Schriften von Aristoteles an, in welchen Nachrichten von den Pythagoreern vorkamen, von spätern Schriftstellern benutzt und ausgezogen worden sind, zum Theil aber auch daher, daß sich die untergeschobenen Schriften vermehrt hatten, und mehr in Umlauf gekommen

DARST.

Es fällt in die Augen, in welcher Verlegenheit sich der Geschichtschreiber dabei befindet. Es ist möglich, daß unter den spätern Nachrichten manches pythagoreische Philosophem vorkomme, vielleicht nur verschönert, und mehr ausgeführt. Da sich aber kein genau bestimmter Maaßstab zur Beurtheilung der Richtigkeit findet, so ist er in Gefahr, entweder die Geschichte der ganzen pythagoreischen Schule unvollständig abzuhandeln, oder das Wahre durch viele falsche Angaben zu verunstalten. Das Erste verdient in Ermangelung des Besseren den Vorzug. Denn es giebt keinen andern Ausweg. Zwar hat Meiners a. a. D. den verdienstlichen Versuch gemacht und ausgeführt, durch kritische Würdigung der Schriftsteller *), welche Nachrichten von der pythagoreischen Schule mittheilen, mehr Licht und Zuverlässigkeit in die Geschichte derselben zu bringen; allein für die Darstel-

Rur müssen wir bei der Darstellung der Lehre des Pythagores, immer so viel wie möglich das, was die Berichte der Alten, vorzüglich des Plato und Aristoteles, enthalten, von der Form unterscheiden, unter welcher die pythagoreische Philosophie in dem christlichen Zeitalter erschien. X. b. p.

*) Doch sind auch Wyttenbachs Gegengründe (in der bibl. crit. Vol. II. p. VII.) nicht zu übersehen, X. b. p.

Pythagoreer zusammengefaßt werden. Wenn man auch zugeben muß, daß sich diese Benennung auf etwas Gemeinschaftliches gründet, welches sie in einen geistigen Bund vereinigete, so ist doch dieses selbst nicht so im Klaren, daß man das Eigenthümliche, wodurch sich Jeder höchst wahrscheinlich auszeichnete, mit historischer Schärfe davon absondern könnte. Es ist daher natürlich, daß manche eigenthümliche Behauptungen in den allgemeinen Lehrbegriff der Pythagoreer aufgenommen worden sind, und daß man die Entstehung und nach und nach erfolgende Ausbildung und Entwicklung des gemeinschaftlichen Systems historisch nicht genau verfolgen und begründen kann; daß daher der Willkühr in Darstellung, Deutung und Ausschmückung desselben viel Raum gegeben ist. Die Hauptursache dieser Schwierigkeiten ist der Mangel an ächten und unbezweifelten Denkmälern Pythagoreischer Philosophie, und die Beschaffenheit der ältern und neuern Nachrichten von derselben.

Es ist zuerst ungewiß, ob Pythagoras etwas geschrieben hat*). Das goldne Gedicht**), wenn es auch Sittensprüche dieses Philosophen enthält, hat doch wahrscheinlich erst in spätern Zeiten diese Form erhalten; und so schätzbar es wegen seines moralischen Inhalts ist, so wenig giebt es uns doch über die eigentliche Philosophie dieses Weisen Aufschluß. Die Briefe des Pythagoras, der Theano, der Myia und Melissa***) enthalten zwar

*) E. Fabricius in bibl. Gr. lib. II. c. XII. §. 14. und lib. I. c. 19. §. 2. Menagius ad Diog. L. VIII, 7. Cuperus in observ. p. 280. — Diog. L. und Isidore de vita Pythagor. c. 28. 29. behaupten es. X. b. §.

**) *Xpous oen* in den Sammlungen der *Gnomiter* von Glandorf (1. T.) so wie in der von Brunck. (Uebersetzung von Stein. Halberst. 1786. 8.) Auch mit andern Pythagoreischen Schriften zusammen in *Pythagorae aurea carmina*, *Timaeus Locrus*, *Ocellus Lucanus*, *Malchus* (Porphyrius) *de vita Pythagorae* ed. Cour. Ritterhusius. Ald. 1610. 8. X. b. §.

*** In Gale optus. myth. physic. et eth. (p. 735 sq.) wo auch die *sphaera chironatoris de decubitu aegrotorum* ab Apuleio lat. vers. Conf. Cusp. Barth advers. XXX, 7., so wie in *Socratis et Socraticorum, Pythagorae et Pythagoricorum, quae feruntur, epistolae* ed. Orsellus 1616. 8. X. b. §.

nichts, was sie verdächtig machte, aber ihre Richtigkeit ist gleichwohl wenig wahrscheinlich, da es nicht wohl denkbar ist, daß sich diese Kleinigkeiten allein aus den Trümmern der Zeit sollten erhalten haben. Wir lernen aus ihnen auch weiter nichts, als ihre Verfasser wegen ihres reinen und gebildeten moralischen Sinnes bewundern. Weit verdächtiger ist das Fragment der Theano beim Stobäus (p. 302). Denn ist es wohl wahrscheinlich, daß schon zu Pythagoras Zeiten seine Philosophie außer dem Bunde so weit ausgebreitet worden sey, daß Theano sagen konnte, sie habe gehört, daß viele Griechen die Pythagoreische Lehre von den Zahlen nicht recht verstanden hätten?

Wenn die Richtigkeit der Schriften, welche man dem Ocellus Lucanus*) und Timäus Locrus**) beilegt, aus sichern Gründen könnte erwiesen werden, oder vielmehr wenn nicht so viele wichtige Zweifel dagegen vorhanden wären, die schwerlich-befriedigend aufgelöst werden können, so hätten wir zwei merkwürdige Ueberreste von Pythagoreischer Philosophie. Allein die Gründe gegen ihre Richtigkeit überwiegen die für dieselbe in einem so hohen Grade, daß selbst diejenigen, welche sie ehemals für ächt hielten, diese Meinung zurückgenommen haben¹⁾. So lange nicht

*) *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* in der Ausgabe der Pythagoreischen Schriften von Rittershusius, in Gale opusc. myth. p. 499 ff. 1 mit dem Timaeus von Bataux herausgegeben, Par. 1760. 3 Voll. 8. 3 einzeln von d'Argens, Berl. 1792. 8. und zuletzt von Aug. Fr. Wilh. Rudolphi, Lips. 1801. 8. Uebersetzt von Barbili mit dessen Abhandlung über den Geist des Ocellus in Gölleborns Beitr. St. X. Nr. 1 — 3. X. d. S.

**) *Περὶ τῆς τοῦ κόσμου φύσεως*, bei Rittershusius und Gale (p. 539 ff.) s. vorstehende Anmerkung; einzeln von d'Argens, Berl. 1763. 8. Uebersetzt von Barbili mit Anmerkungen ebenfalls in Gölleborns Beitr. St. IX. X. X. d. S.

1) Meiners war der erste, der mit scharfsinnigen Gründen ihre Richtigkeit bestritt *Historia de vero Deo* P. II. p. 512 seq. Geschichte der Wiss. in Griechenland, und N. L. B. S. 584 ff., über die Richtigkeit einiger pythagoreischen Schriften in der Philolog. Bibl. z. B. 5 St. S. 204. Die Richtigkeit der Schrift des Timäus behauptete Liebmanna im deutschen Museum 1778 August und in den ältesten griechischen Philosophen. Im Geist d. speculativen Philos. z. B. S. 39. trat er aber auf Meiners Seite. Ocellus und Timäus etc.

etwas Bedeutenderes für sie gesagt wird, welches nicht leicht zu erwarten ist, so lange kann man zum wenigsten beide nicht als sichere Quellen in der Geschichte der Philosophie gebrauchen.

Außer diesen findet man beim Etobäus, Jamblichus, Nicomachus und andern noch einige Fragmente von ältern Pythagoreern, unter denen die von Philolaus und Archytas vorzüglich Aufmerksamkeit verdienen. Sie haben einen eignen Charakter, ein gewisses Gepräge des Alterthums an sich, welches sich sowohl in der Sprache, als in dem Inhalte zeigt. Die Ueberreste des Philolaus scheinen nicht zu seyn, zum wenigsten wird man keinen bedeutenden Grund gegen ihre Richtigkeit ausbringen können. Die Sprache verräth das Alterthum; die Behauptungen sind pythagoreisch, und enthalten nichts, was nicht ein denkender Kopf dieser Zeit konnte gesagt haben*). Die Fragmente des Archytas sind größern Bedenklichkeiten unterworfen**). Es kommen

hielten einen neuen scharfsinnigen Verfechter in Barbili (Cyden der vorzüglichsten philosoph. Begriffe 1. Th.) Durch vollständige Vergleichung der Schrift des Euklides mit dem Platonischen Timäus habe ich in dem System der Platon. Philos. 1. B. S. 93 f. Meiners und Liebemanns Gründe noch mehr zu befestigen gesucht. [Auch Böckh, de platonica muuli fabrica p. XXIX. und X ff. Leben und Schriften des Plato S. 370., halten dieselbe nur für einen spätern Auszug des platonischen Timäus. Doch sind auch nicht alle Zweifel gegen die Richtigkeit des platonischen Timäus gehoben. In jedem Falle sind in beiden Schriften Philosopheme pythagoreischer Abkunft enthalten. Die Richtigkeit der Schrift des Ocellus haben schon Frühere, wegen peripatetischer Lehrlänge die man darin findet, und weil sie nicht in dorischen Dialekte geschrieben ist (was aber, wie schon Brucker 1. S. 1123. bemerkte, der Umänderung einer spätern Hand zugeschrieben werden kann) bezweifelt. Für die Richtigkeit derselben streut ihr neuer Herausgeber Rudolphi; s. vorf. Nam. Im Grunde dreht sich hier Alles um die schwierige Bestimmung, was die Aeltern gedacht haben und was die Neueren entlehnt, oder an ihrem Orde verändert haben. Zufag d. S.]

*) Eine genauere Forschung über diesen Pythagoreer haben wir seit dem durch A. Böckh's Schrift erhalten: Philolaus des Pythagoreers Lehre nebst den Bruchstücken seines Werks. Berlin 1819. 8. X. d. S.

***) Die meisten findet man zusammengestellt in der von Orelli herausgegebenen Sammlung (opera graecor. veter. sententiae) s. Anhang. X. d. S.

in ihnen nicht nur Platonische, sondern auch Aristotelische Sätze fast mit den Worten dieser Philosophen vor²⁾. Nun könnte man zwar zugeben, daß Archytas wohl eben so gut um die Platonische Philosophie habe wissen können, als Plato um die Philosophie des Archytas, weil beide nicht nur einander persönlich kannten, sondern auch Briefe wechselten und einander ihre Schriften zusendeten. Allein von dem Philosophen des Aristoteles konnte doch Archytas gar nichts wissen, zumal von solchen, die auf ganz eignen Ansichten beruhen; wenn man nicht die sehr unwahrscheinliche Hypothese annehmen will, daß beide unabhängig von einander auf einerlei Untersuchungen und Resultate kamen, und sogar dieselben Worte zu ihrer Darstellung wählten. Oder sollte Aristoteles diese Gedanken aus den Schriften des Pythagoreers entlehnt haben? Dieses streitet mit dem Charakter und dem philosophischen Geiste dieses Mannes, der wohl Gedanken seines Lehrers in sein System aufnahm, aber mit andern Bestimmungen, in einer andern Einleidung. Und warum sollte er des Archytas Lehren wider seine Gewohnheit mit keinem Worte erwähnt haben? Etwa um nicht auf die Quelle, woraus diese Sätze entlehnt waren, aufmerksam zu machen? Aber wie konnte er hoffen, dadurch seine Plünderung zu verbergen, da die Schriften des Archytas nicht konnten vernichtet werden? Hierzu kommt nun noch, daß mehrere philosophische Kunstworte vorkommen, welche man in dieser Bedeutung noch nicht einmal beim Plato findet³⁾. Endlich ist auch dieß kein unbedeutender

2) Dahin gehört die Lehre von den Ideen (ιδεαι) welche selbst vom Aristoteles dem Plato als eigenthümlich zuerkannt wird. Stob. ecl. Haeren p. 12, 712. Daß die Idee das Wesen der Dinge bestimmt, daß Gott die Idee mit der Materie vereinige, Stob. p. 714. sind Platonische Sätze. Daß die Materie das Substanzielle (ουσια) ist, ist Aristotelisch. Stob. p. 714. Eben so daß das wirklich Existirende durch Sinne und Verstand erkannt werde, p. 724., die Einteilung der Dinge in αισθητα, δοξατα, πιστητα, νοητα, und des Erkenntnisvermögens in αισθησις, δοξα, πιστημη, νοησις Stobaeus p. 788. 790.

3) Z. B. ειδος, ὄλη, το τε ειρως (ähnlich dem Aristotelischen το τε ην ειρως). αιτιολογια, φυσιολογια, η ουσια, το υποκειμενον, παρωδωγμα, ειρων, επιτυχη. Stob. II. ca.

Grund gegen die Aechtheit jener Schrift, daß Platonisch und Aristotelisch Sätze mit einander verbunden sind, woraus ein synkretistisches System entstanden ist 4). Wahrscheinlich ist also die Schrift *περὶ ἀρχῶν* woraus diese Fragmente genommen sind, von einem spätern Schriftsteller untergeschoben worden, der, um seinen Betrug desto besser zu verbergen, etwas aus Plato's und Aristoteles Philosophie nahm, und es zusammenschmolz, auch vielleicht damit einige Gedanken des Archytas verband, alles dieses aber in dorischer Sprache aufsetzte, um seiner Schrift das Gepräge des Alterthums zu geben.

Kein anderes Resultat ergiebt sich aus der Beurtheilung der moralischen Fragmente, welche Stobäus aufbewahrt, und Gale (S. 657 ff.) zum Theil zusammengestellt hat. In denen des Archytas und andern findet man viele Sätze der Aristotelischen Ethik mit andern, vorzüglich Platonischen, verwebt 5). Stob. führt zwar Aristoteles selbst einen Gedanken der Pythagoreer an, der mit seinen Grundsätzen übereinstimmt; allein ist es wohl glaublich, daß sie dasselbe System oft in denselben Ausdrücken vorgetragen haben sollten, sie, die sich zumal mehr mit theoretischen Wissenschaften, wie es scheint, beschäf-

4) So findet man p. 712 sq. die Platonischen und Aristotelischen Lehren von der Materie und Form mit einander vermischt, z. B. οὐκ ἐστὶν οὐκία οἷον τὸ ἐν τῇ μορφῇ μεταβαλεῖται αὐτῇ εἰς ἄλλαν, οὐκ μὲν τὰν μορφῶν γενέσθαι περὶ τὰν αἰσιν, ἀλλ' ἀναγκασιὶν ἕτερον τὴν ἡμῶν αἰσιν, τὰν κινουμένων τὰν ἐν τῶν τῶν πραγμάτων ἐπὶ τὰν μορφῶν.

5) Wobin gehört das Bruchstück bei Gale p. 674. Die Einteilung der Güter ὅ μὲν αὐτὰ ἐν τῇ αἰσιν αἰσθητὰ, ὅ μὲν δὲ ἀσθητὰ ὅ δὲ δὲ ἀσθητὰ, ὅ μὲν αὐτὰ τὰ αἰσθητὰ ἢ οὐκ αἰσθητὰ, ὅ μὲν αὐτὰ τὰ αἰσθητὰ ἢ οὐκ αἰσθητὰ, ὅ μὲν αὐτὰ τὰ αἰσθητὰ ἢ οὐκ αἰσθητὰ. Vergl. Plato de republ. II. p. 206—677. ἀρετὰς δὲ τὴν ἡθικὴν καὶ πολιτικὴν ἔχει τὸ αὐτὸν μέρος τὰς ψυχῆς καὶ τὸ αὐτὸν καὶ ποτὶ τὰς ἡμῶν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἀνδρεία, δικαιοσύνη, καὶ σωφροσύνη. Die Lehre von der Tugend, als streite sie mit der Ausschüttung der Sinnlichkeit, da sie nur eine Modification derselben sey (Gale p. 691.) scheint auch spätern Ursprungs zu seyn. Die Lehre von der Tugend, als einem bestimmten Mittelwege zwischen zwei Extremen, welche vorzüglich in den Fragmenten des Theophrast Gale p. 690. vorkommt, ist gewiß aristotelisch, so wie in eben denselben und einem Bruchstücke des Metopius auch Platonische Lehren davon vorkommen. Vergl. auch Gale p. 695.

tigten? Das Gemisch zweier verschiedener Moralsysteme, die Einmischung mancher Ausdrücke, die nur beim Aristoteles vorkommen⁶⁾, die Gleichförmigkeit der Sprache in diesen Aufsätzen verschiedener Verfasser ist immer als ein bedeutender Grund gegen die Aechtheit dieser Fragmente anzusehen und erlaubt uns kaum einen andern Gedanken, als daß sie von einem Schriftsteller herrühren, der nach Plato und Aristoteles lebte, und um den Betrug zu verbergen, vielleicht einige Gedanken von Pythagoreern mit den übrigen verwebte. Entscheidender würde man gewiß davon urtheilen können, wenn die Werke, woraus die Fragmente genommen sind, noch vollständig existirten.

Man könnte uns hier jedoch den Vorwurf der Parteilichkeit machen. Warum, könnte man sagen, sollen denn Plato und Aristoteles allein Erfinder in der Philosophie seyn? War ihnen der philosophische Geist ausschließlich zu Theil worden? Sollte die Natur die Pythagoreer etwa stiefmütterlicher bedacht haben; sie, die doch nach Allem, was wir von ihnen wissen, so vortreffliche Mathematiker waren, und durch große Erfindungen ihren Ruhm auf ewige Zeiten gründeten? Allein die historische Wahrheit nöthigt uns zu diesem Verfahren, sie macht uns Behutsamkeit und Mißtrauen zur Pflicht, um nicht die ältern Philosophen auf Kosten der neuern zu erheben. Von diesen haben wir die Denkmäler ihrer Philosophie und ihrer Verdienste in Schriften, von jenen aber keines, welches über alle historische Kritik und Bedenklichkeit erhaben wäre. Die äußerste Behutsamkeit und Strenge ist daher hier um so nöthiger und unerläßlicher, weil wir sichere Beweise in den Händen haben,

6) B. B. τα καθολον συρραβηματα Gale p. 734. προαιρεσις (ὅτι ἐστὶ θνατοὶ καὶ σαγηνεὺς p. 669.) ἀρετὴ τοῦ διοτρός 1518 ἢ τῶν προαιρέσεων p. 673. ὑπερβολὴ p. 678. 680. τα τε πάντα τὰς ἀρετὰς ἔλα· περὶ ταύτων γὰρ καὶ αὐτοῖσι αἱ ἀρεταὶ p. 683. τῶν δὲ πάντων τὸ μὲν ἔκονται τὰ δ' ἀκούσιον· καὶ ἔκοντα μὲν ἄδρα, ἀκούσιον δὲ λυπα p. 680. 692. ὑπερβολὴ, ἐλλειψις p. 690. εἰ δὲ ἀρετὴ εἴς τις ἐστὶ τῶν διοτρός. διακτὴ καὶ ἀκροῦς καὶ μέσσης εὐδαιμονίας ἐστὶ p. 690. 693. ορθὸς λόγος p. 690.

daß den Pythagoreern Schriften sind angebichtet und untergeschoben worden.

Was den ersten Punct anlangt, so berufe ich mich auf die Schriften des Timáus und Dcellus *). Hierzu kommt noch ein Beweis von Archytas Schrift, über die Natur des Universums, der so entscheidend ist, daß nichts dagegen eingewendet werden kann. Diese Schrift wäre ein wichtiges Aktenstück für die Geschichte der Philosophie, wenn sie ächt wäre; denn in diesem Falle müßten die gewöhnlichen Vorstellungen von dem Gange und Fortschreiten der Philosophie und von den Verdiensten des Aristoteles ganz umgeändert werden. In dieser Schrift soll nemlich Archytas die zehn Kategorien aufgestellt haben, die dem philosophischen Geiste des Aristoteles so viel Ehre machen. Die Auszüge, welche daraus Simplicius in seinem Commentar über Aristoteles Kategorien gibt, sind aber offenbare Beweise, daß diese Schrift nicht vom Archytas, sondern von einem spätern Schriftsteller, der sie jenem unterschob, herrührt. Denn das Ausgezogene ist mit dem, was Aristoteles in den Kategorien und in andern logischen Schriften, in seiner Physik und Metaphysik sagt, gleichlautend, und die Verschiedenheit betrifft bloß Auslassungen, Zusätze und zum Theil eine andere Ordnung, z. B. daß die Qualität gleich auf die Substanz folgt, daß die gemeinschaftlichen Merkmale und die Unterschiede der Kategorien zusammengestellt sind. Sogar die Terminologie ist fast durchaus Aristotelisch †). Diese Schrift war auch schon dem Themistius

*) Noch ist nach dem, was zu S. 77. bemerkt worden ist, die Bezugung auf diese nicht entscheidend; auch würde mit dem Beweise, daß diese Schriften von den genannten Männern nicht herrührten, der Beweis daß sie ihnen mit Absicht untergeschoben worden wären, noch nicht geführt seyn. A. d. F.

†) Davon nur einige Belege. τὰς τε γὰρ ποταῖς οὐκ διαφοραὶ τρεῖς, ἀ μὲν γὰρ ἐν ὕλῃ, ἀδὲ μορφαί, ἀδὲ συναμφοτερόν ἐκ τούτων. Betgl. Metaph. VI, 3. τὴ μὲν ἄλλῃ ἐν τῷ πρῶτῳ ἡμῶν, τὸν δὲ τόπον ἐν μετῴτῳ, ἀλλὰ οὕτως ἔχον ποτὶ τὰ εἶναι ὡς ποτὶ τὰ περὶ ποτὶ τὰ περιπερὶ. — Physicor. IV, c. 4. — διαφορὰ ὁ χρόνος ἦται το περιπερὶ οὐκ εἶναι ἢ ἀμυδρὰς καὶ πολὺς εἶναι. οὐ γὰρ τὸ μὲν πορὶ ἐκλεῖσθαι οὐκ εἶναι, τὸ δὲ μᾶλλον οὐδεὶς ποτὶ, τὸ δὲ εἶναι ἀμυδρὰ καὶ ἀδιαίρετον, ποτὶ ἐν ὑπερβολῇ τρυφῇ καὶ ἀληθείᾳ, —

verdächtig, welcher glaubte, nicht der Pythagoreer, sondern ein jüngerer Peripatetiker Archytas habe sie geschrieben *). Uebrigens findet man jene Auszüge des Simplicius in der von Camerarius unter Archytas Namen herausgegebenen, und im Dorischen Dialect abgefaßten Schrift: *Αρχυτου φερομενοι δεκα καθολικοι λόγοι* (Leipzig ohne Jahrzahl) nicht. Ich habe weder diese, noch die Venezianische Ausgabe *περι του παντος φυσιος* 1571. 8. zur Hand bekommen können, und kann also nicht sagen, ob diese beiden eine und dieselbe Schrift und ob sie weniger Spuren der Unächtheit enthalten **); aber so viel ist doch schon klar, daß man den Pythagoreern Schriften angebichtet, und untergeschoben hat, und zwar wahrscheinlich in den Zeiten, da man alle verschiedenartigen Philosophien zu vereinigen, und die Pythagoreischen auf Kosten anderer zu erheben suchte, vielleicht auch schon früher, als die Bibliotheken in Alexandria und Pergamus angelegt, und die Schriften älterer Weisen gesucht, und theuer bezahlt wurden. Mehrere dieser Fragmente so wie der Schriften, woraus sie genommen sind, rühren von einem Schriftsteller her, der Kenntniß der

Physicor. IV, 14. *ὅτι μὲν οὐκ ὁλως οὐκ ἔστιν, ἢ μογὶς καὶ ἀνδρως, ἐν ταῦτα τις ἀν' ὑποκρίσεως το, μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστι, το δὲ μᾶλλον καὶ οὐκ ἔστιν ἐστὶν εἰς.* — Nicht allein die in den Kategorien vorkommenden Kunstausdrücke, sondern auch andere, die höchst wahrscheinlich Plato nicht einmal kannte, findet man hier z. B. *ὑποκείμενον, ἰδέα, οὐσία, στερησις, οὐσία, φύσις, αἰσθητική, οὐσία ἀμερῆς ἀπειροτος, γένος, εἶδος* (in der logischen Bedeutung) *καταφασίς, ἀποφασίς*. Sonderbar ist es, daß Simplicius selbst die Bemerkung macht, daß Wort *ποιότης*, das so oft in diesen Fragmenten vorkommt, schreie zuerst vom Plato erfunden zu seyn. Theaet. p. 151. [Uebrigens glaubte Simplicius wirklich, Aristoteles sey in dieser Lehre dem Archytas gefolgt. *ὡς καὶ Ἀριστοτέλης ἀκολουθοῦν καὶ μετὰ τὸν σοκράτην, κατὰ τοσούτον μόνον, ὡς δοκεῖ τισι, παρὰλλοξας, καθόσον το ἔν αὐτοῦ οὐ προλαγίτῃς το τὸν δεκά παρὰπτικόν.* Simplic. Comment. in Arist. cat. l. 5. c. Auch Buhle glaubt, Archytas habe die Kategorien erfunden. Gesch. d. Philos. I, 127. Zusatz d. S.]

*) E. Boethii praef. ad Arist. Categ. K. d. S.

**) Von dieser Venezianischen Ausgabe habe ich trotz aller Nachforschungen keine Spur erhalten. Auch mein verehrter Freund Oertel, dessen Competenz hierin anerkannt ist, hat mir versichert, daß diese Ausgabe, wenn sie existire, selbst in Italien eine allerschwerste Seitenstreichung seyn müsse. K. d. S.

Literatur besaß, auch selbst nicht ohne philosophischen Geseß war. Dieß beweisen viele Stellen der Fragmente, von denen ich nur eine aus dem angeblichen Werke des Archytas anführe, worin die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung, nicht auf Noumenen gelehrt wird *).

Die Nachrichten von Pythagoras, seiner Philosophie, *) seiner Schule, u. s. w. nehmen in eben dem Verhältnisse zu, als sie sich von der Zeit entfernen, in welcher dieser merkwürdige Mann und seine Nachfolger lebten, und je zahlreicher sie werden, desto mehr Abenteuerliches, Fabelhaftes, Uebertriebenes findet sich in ihnen. Plato und Aristoteles wissen uns Weniges von den Pythagoreern, noch weniger von dem Pythagoras zu sagen. Der letzte spricht fast immer nur

*) *Ἐπὶ δὲ τέλος ἔχουσι τὰ σημαντικὰ καὶ τὰ χρηματικὰ, ὡς ποταμωμένος ἄνθρωπος ἐκλήρου το τελευτὴν τῶν λόγων συνταγμα, ποταμωδῶς ποτὶ γὰ τοὺς χρηματικούς, ὅτι τὰν ἐφαρμογὰν τοῖσιν παντὶν οὐκ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος ὁλοῦν ὁ τις ἄνθρωπος ἐκιδέχεται, καὶ γὰρ ποῖον ἀναγὰ καὶ πάλιν ποῖον καὶ ποτὶ τί πως ἔχον τῶν τῶν ἄνθρωπον, καὶ πού, τίς δὲ ποῖον καὶ πούτιν καὶ πούτιν καὶ ἔχον καὶ ἐν τοῖσιν ἡμῶν καὶ πούτιν. αὐτὸς δὲ ὁ ἄνθρωπος, ὡς τὰν πρῶτον ἐκιδέχεται σημαντικῶν, λέγει δὲ τοῖς τίς ἔστι καὶ τῶν ἰδίων, οὐτὶ ποιοῦντις ἐστὶ, οὐτὶ πάλιν, οὐτὶ ποτὶ γὰρ οὐτὶν ἔχον, οὐδὲ μὲν πούτιν τίς ἢ πούτιν τί, ἐν δὲ πούτιν, οὐδὲ ἔχον τί, οὐδὲ ἐν τοῖσιν καὶ πούτιν ἔχον. πάντα γὰρ καὶ τῶν φυσικῶν οὐσιῶν καὶ σωματικῶν συμβαίνει ἐντί, ἀλλ' ἐν ποῖον καὶ πούτιν καὶ πούτιν ἐντί ἀναγὰν.*

*) Es ist hier zu bemerken, daß für die Kenntniß und Erklärung Pythagoreischer Lehren vornehmlich Plato, der sich von mehreren Seiten an dieselben angeschlossen, wie schon Aristoteles ausdrücklich bemerkt (*Metaph. I. 6.*) als Quelle zu benutzen ist. Uebri gens hat uns die allbekannte große Anhänglichkeit der Schule des Pythagoras an ihren Stifter von dessen Lehre wenigstens das Beste zuverlässige überliefert, denn der von Krug (*Gesch. der Phil. alter Zeit S. 94.*) hier angewendete Unterschied der exoterischen und esoterischen Lehre betrifft, nach den Angaben der Alten, mehr die Verschiedenheit des Lehrvortrags und den Kreis der Lehrgegenstände, als eine verschiedene Ansicht über dieselben, und wenn Porphyrius (*de vita Pythagorae S. 52.*) äußert, diejenigen welche die geheimen Lehren des Pythagoras kennen gemacht hätten, seien nicht wahre Schüler des Pythagoras gewesen, so berichtet derselbe dagegen (*S. 57.*) und mit ihm Jamblichus, daß die Pythagoreer, beim Untergange ihrer Schule, damit ihre Lehre nicht ganz unterginge, sich genöthigt gesehen hätten, die Hauptsätze derselben niederzuschreiben (*Comp. S. 253.*); so daß auch Plato in den Besitz solcher Geheimnisschriften kommen konnte (*Jamb. S. 199. Diog. L. VIII, 15.*)

von Pythagoreern, und führt von ihnen verschiedene Systeme und Erklärungen der Philosophie an, ohne ihre Urheber bestimmt anzugeben, obgleich er doch im Besiz mehrerer Quellen als die spätern Schriftsteller seyn mochte. Alles dieses ist bei spätern Schriftstellern anders. Sie wissen weit Mehreres, als diese ältern Schriftsteller; die pythagoreischen Philosopheme erscheinen weit bestimmter, entwickelter, und methodischer; sie nähern sich immer mehr der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, und fallen zuletzt fast ganz mit derselben zusammen. Dieser Umstand rührt zum Theil wohl daher, daß so viele Schriften von Aristoteles an, in welchen Nachrichten von den Pythagoreern vorkamen, von spätern Schriftstellern benutzt und ausgezogen worden sind, zum Theil aber auch daher, daß sich die untergeschobenen Schriften vermehrt hatten, und mehr in Umlauf gekommen waren.

Es fällt in die Augen, in welcher Verlegenheit sich der Geschichtschreiber dabei befindet. Es ist möglich, daß unter den spätern Nachrichten manches pythagoreische Philosophem vorkomme, vielleicht nur verschönert, und mehr ausgeführt. Da sich aber kein genau bestimmter Maaßstab zur Beurtheilung der Richtigkeit findet, so ist er in Gefahr, entweder die Geschichte der ganzen pythagoreischen Schule unvollständig abzuhandeln, oder das Wahre durch viele falsche Angaben zu verunstalten. Das Erste verdient in Ermangelung des Besseren den Vorzug. Denn es giebt keinen andern Ausweg. Zwar hat Meiners a. a. D. den verdienstlichen Versuch gemacht und ausgeführt, durch kritische Würdigung der Schriftsteller *), welche Nachrichten von der pythagoreischen Schule mittheilen, mehr Licht und Zuverlässigkeit in die Geschichte derselben zu bringen; allein für die Darstel-

Rur müssen wir bei der Darstellung der Lehre des Pythagores, immer so viel wie möglich das, was die Berichte der Alten, vorzüglich des Plato und Aristoteles, enthalten, von der Form unterscheiden, unter welcher die pythagoreische Philosophie in dem christlichen Zeitalter erschien. A. d. F.

*) Doch sind auch Wyttenbachs Gegenstände (in der bibl. crit. Vol. II. p. VII.) nicht zu übersehen, A. d. F.

lung der pythagoreischen Philosophie ist dadurch noch nicht viel gewonnen *). Denn es könnte wohl seyn, daß ein übrigens schlechter Geschichtschreiber doch ächte Thatfachen und Lehrsätze aus andern guten Quellen aufgenommen, ein guter hingegen viel Ungegründetes und Erdichtetes, ohne es zu glauben, erzählt habe, welches wir aber, ohne die ganze Reihe von Quellen und Schriften vor uns zu haben, aus einzelnen Fragmenten nicht beurtheilen können. Consequenz und Uebereinstimmung kann aber deswegen hier nicht allein zur Entscheidung oder Wahrscheinlichkeit angewendet werden, weil nicht von dem Gedankensystem Eines, sondern Mehrerer zu handeln ist. Wir werden in den folgenden Abschnitten das Wenige, was als zuverlässig angesehen werden kann, erzählen, und uns vorzüglich davor hüten, spätere Raisonnements und Ausbildungen nicht mit der ursprünglichen Lehre der Pythagoreer zu vermischen. Die ganze Geschichte läßt sich am Besten unter zwei Hauptabtheilungen bringen, wovon die Eine das Leben und Schicksale des Pythagoras und die Einrichtung und Schicksale des berühmten pythagoreischen Bundes erzählt, die andere die Philosophie der Pythagoreer besonders darstellt.

Erstes Kapitel.

Leben des Pythagoras und Pythagoreischer Bund.

Die den Pythagoras betreffende Zeitrechnung so wie mehrere Umstände seines Lebens lassen sich bei der Menge von widersprechenden Nachrichten und Erdichtungen, womit seine

*) Vor Kurzem hat B d d h durch seine Untersuchung über Philolaus, dessen Bruchstücke er für die sichersten Ueberreste aus der Pythagoreischen Schule hält, diesen Gegenstand mit großem Fleiß berührt, obwohl er hier und da das Alt- und Neupythagoreische nicht sorgfältig genug unterscheidet. K. d. F.

Geschichte angefüllt ist, nur nach wahrscheinlichen Gründen bestimmen. Schwerlich wird sich hierüber etwas Gründlicheres sagen lassen, als was Meiners mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn ausgeführt hat, und wir werden daher den chronologischen Bestimmungen dieses Gelehrten folgen.

Pythagoras wurde gegen die 50ste Olympiade wahrscheinlich *) auf der Insel Samos unter sehr günstigen Umständen und mit trefflichen Talenten geboren. Diese Insel hatte sich damals zu einem hohen Grade von Wohlstand und Cultur emporgeschwungen, und stand durch ihren ausgebreiteten Handel fast mit allen cultivirten Ländern in Verbindung. Die Natur hatte Pythagoras mit vorzüglichen Talenten ausgerüstet, welches auch aus seiner ungemeinen Wißbegierde, seinen bedeutenden Erfindungen in der Mathematik und seinen großen Plänen zur Veredlung der Menschheit erhellt. Sein Vater Mnesarchus ein begüterter Kaufmann in Samos (der die Steinschneidekunst vielleicht nebsther aus Neigung, nicht als Gewerbe trieb), war im Stande, ihm Mittel zur Befriedigung seiner Wißbegierde zu verschaffen †). Vielleicht waren selbst die Handelsreisen seines Vaters, an welchen er Antheil nahm, Veranlassung, seine Geisteskräfte zu wecken, Bekanntschaft mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit zu machen; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er Unteritalien auf einer dieser Reisen als das Land kennen lernte, worin er seinen großen Plan eines philosophischen und politischen Bundes am besten ausführen konnte ‡). Wenn gleich Porphyry und Jamblich in ihren biographischen Rhapsodien alles übertreiben, was zum Ruhme und Lobe ihres Helden gereicht, so ist doch ihr Bericht

*) Nach Jamblich de vita pythagorica c. 2. in Sibon in Phénicie. X. b. p.

†) Porphyrius vita Pythagorae. §. 1. 3. 16. Diogenes Laert. VIII. §. 1.

‡) Porphyrius §. 2. aus dem Kleantes: πλεοντες δὲ τοῦ Μήσαρχου εἰς τὴν Ἰταλίαν, συμπλεονοῦντες τὸν Πυθαγόραν πρὸς αὐτὴν πομπήν, ἀποδόντες αὐτῷ ἀνδραγαγῶν, καὶ τοὺς ὁμοίους εἰς αὐτὴν συνεπλεονοῦν.

nicht unwahrscheinlich, daß Pythagoras nicht allein von Pherecydes (s. oben) und einem gewissen Hermodamas in Samos, sondern auch von Thales und Anaximander ist gebildet worden. Denn warum sollte nicht der Ruhm dieser Männer bis nach Samos gedrungen seyn und Pythagoras nicht eine so kleine Reise gemacht haben, um seine Wißbegierde durch ihre Kenntnisse zu befriedigen? Zwar findet man in der Philosophie des Pythagoras keine Spur von den Philosophemen dieser Männer; allein dieses ist kein Grund gegen die Wahrheit der Thatsache; denn es läßt sich gar wohl denken, daß Pythagoras, ohne ihre Lehren anzunehmen, durch sie angeregt wurde, sich einen neuen Weg zu bahnen. Beide beschäftigten sich mit dem Weltbau und mathematischen Gegenständen, und vielleicht schreibt sich daher auch Pythagoras vorzügliche Neigung zur Mathematik. Hierzu kommt noch, daß wir die Philosophie des Pythagoras viel zu wenig kennen, als daß man aus ihr einen bedeutenden Einwurf dagegen hernehmen sollte *). Pythagoras unternahm, wie es damals bei den Gebildeten Sitte war, Reisen in fremde Länder, wozu ihn wahrscheinlich die Begierde, die Kenntnisse fremder Länder zu sammeln, auch vielleicht die Aufmunterung des Thales, bestimmte. Aber auch hier ist die Uebertreibung einiger Schriftsteller sichtbar, indem sie ihn nicht allein nach Aegypten und Phönicien, sondern auch nach Persien *), Indien, Judäa und sogar zu den Druiden in Gallien reisen lassen. Die Nachrichten davon sind so widersprechend sowohl unter einander, als mit der Zeitrechnung, und beruhen auf dem Zeugnisse so leichtgläubiger Schriftsteller, daß man nur die Reise nach Aegypten, und vielleicht die nach Phönicien für zuverlässig halten kann. Aegypten wurde noch späterhin als das Land geheimer Weisheit bereiset, und es läßt sich wohl denken, daß Pythagoras Phönicien, welches vielleicht das Vaterland seines

5) Porphyrius §. 2. 11. Iamblichus §. 11.

*) Persien führt auch Cicero lib. V. de sen. und Plin. h. n. XXV. 2. 2. 22.

Vaters war, auf dieser Reise nicht vorbeiging, da es durch seinen Handel, seine Manufacturen und Künste sehr berühmt war. Auf diese Reisen muß er eine beträchtliche Zeit verwendet haben, da er in Aegypten allein sich 22 Jahre aufgehalten haben soll⁴⁾. Daß solche Reisen für einen Mann von philosophischem Geiste nicht ohne Nutzen waren, läßt sich wohl denken; ob die Vortheile aber so groß waren, als sie von einigen Schriftstellern geschildert werden, muß man mit Recht bezweifeln. Pythagoras soll nach diesen alle seine mathematischen Kenntnisse auf diesen Reisen, und zwar die Geometrie von den Aegyptiern, die Arithmetik von den Pönciern und die Astronomie von den Chaldäern gelernt haben. Diesen Berichten widerspricht wo nicht das Factum, daß Pythagoras selbst wichtige Entdeckungen in allen diesen Theilen machte, doch die Behauptung anderer Schriftsteller, daß Thales und Anaximander seine Lehrer in der Geometrie und Astronomie waren, und daß die ägyptischen Priester entweder mit ihrer Wissenschaft zu sehr sorgten, oder auch nicht viel mitzutheilen hatten⁵⁾. Es kann wohl seyn, daß einige Gelehrte unter diesen Nationen in Rücksicht auf diese Kenntnisse vor den Griechen voraus waren, vorzüglich die Chaldäer und Aegyptier in der Beobachtung des Himmels, und in der Rechenkunst; aber wahrscheinlich fehlte diesen noch die wissenschaftliche Form, die sie erst durch Pythagoras und spätere Denker unter den Griechen erhielten⁶⁾. Von mehr Bedeutung waren wohl

4) Cicero de Finib. V, c. 29. Porphy. §. 11. [Nach Diogenes L. unter der Regierung des Amasis, welchem er durch Polykrates, seinen Gastfreund, empfohlen warb. Zusatz d. F.]

5) Porphyrius §. 6. §. 11. Iamblich. §. 18, 19. 158, 159.

6) Dieses läßt sich schon daraus schließen, daß nach den Zeiten des Plato, als die Wissenschaften in Griechenland selbst bebaut wurden, die gelehrten Reisen nach Aegypten aufhörten. Plato bestätigt diese Vermuthung durch eine Stelle, wo er sagt: daß die Griechen die ersten Elemente einiger Wissenschaften von Aegyptiern und Chaldäern erhalten, aber sie sehr vervollkommen hätten. Epinomis XL B. S. 265, 266. Ed. Bip. Er lobt die Aegyptier, daß sie die Jugend in der Rechenkunst und Messkunst unterrichten lassen, aber was er davon anführt, scheint zu beweisen, daß sie bloß mechanisch getrieben wurden. de logik. VIII. B. VIII. S. 384. und V. S. 246.

Die medicinischen Kenntnisse, welche er in Aegypten fand; daher so vieles Eigene in der Kleidung, in dem Essen und Trinken und überhaupt in der ganzen Lebensart der Pythagoreer, was von den ägyptischen Priestern entlehnt zu seyn scheint. Ueberhaupt wurde die Arzneikunde, und vorzüglich der diätetische Theil von den Pythagoreern mit Fleiß betrieben. Auch nahm Pythagoras von den ägyptischen Priestern Vieles an, was zum religiösen Cultus und zur Einrichtung ihres Priesterordens gehörte⁷⁾, in welchen er aufgenommen worden seyn soll. War auch Alles, was Pythagoras von den ägyptischen Priestern lernte, in wissenschaftlicher Rücksicht von keiner großen Bedeutung, und der großen Vorbereitungen und Prüfungen nicht werth, welche der Einweihung in ihren Orden vorher zu gehen pflegten, so war es doch von großem Einfluß auf die Ausführung seiner übrigen Zwecke, und verschaffte ihm unter seinen Zeitgenossen Ansehen, Einfluß und Ruhm⁸⁾. Seine Biographen (wenn man die Compileren Porphyrius und Iamblichus so nennen darf) erwähnen noch einer andern Reise durch Griechenland, wo er die berühmtesten Tempel besucht, und ihre Institute und Geheimnisse sich bekannt gemacht habe⁹⁾. Diese erfolgte, wenn sie wirklich statt fand, und unwahrscheinlich ist sie wenigstens nicht, vermuthlich etwas später¹⁰⁾.

7) Iamblich de vita pyth. §. 151. Niebemanns Geist der speculation. Philos. I B. S. 70. 71.

*) Es ist hier aber weniger auf einzelne Lehren und deren Werth zu sehen, obwohl auch einzelne Lehren des Pythagoras fremden Ursprungs sind, wie die Lehre von der Seelenwanderung nach der Sage der Alten aus Aegypten stammt (Herodot II.), sondern es ist mehr noch auf den orientalischen Geist zu sehen, der in Pythagoras Lehre zu finden ist, und der sich in dem Symbolischen seiner Zahlenlehre (Iamblich de vita Pythagorica cap. 23. §. 105; 34. §. 247, Stob. Serm. 5.), so wie in der ganzen Einrichtung des gesellschaftlichen Instituts, welches er errichtete, ausdrückt. S. auch Joseph contra Apion. lib. I. X. d. §.

8) Porphyrius L. I. §. 16. 17. Iamblich. I. I. §. 25. Diogen. Laert. VIII. §. 13.

10) Doch ist nicht unwahrscheinlich, daß Pythagoras, der die Gesetzgebung und Bildung des Staats zu seinem Augenmerke gemacht hatte, schon damals Creta und Lacedämon besucht habe, um des Minos und Lykurgs Einrichtungen kennen zu lernen, wie auch Iamblich. I. I. §. 25. berichtet. X. d. §.

Nachdem Pythagoras seine große Reise beendigt hatte, kam er, nach Aristorenus im vierzigsten Jahre, nach Samos zurück, und dachte nun auf Mittel, die Kenntnisse, die er auf derselben erworben und durch eigenes Nachdenken erweitert und vervollkommen hatte, unter den Griechen zu verbreiten. Ungeachtet er eine Schule angelegt hatte, so verließ er doch bald die Insel und begab sich nach Italien, nach der gewöhnlichen Meinung, wegen Polykrates Herrschaft. Wenn aber auch dieser kein eigentlicher Tyrann noch ein Feind der Wissenschaften und Künste war, so konnte doch Pythagoras nebst andern Samiern mit Recht über die Umstoßung der alten Verfassung unzufrieden seyn; vielleicht floh er auch die bürgerlichen Unruhen und Kriege, welche jene zur Folge hatte. Und, wenn wir nicht irren, so mußte Pythagoras diese Insel auch ohnedieß seinem Plane nicht ganz angemessen finden. Denn die Errichtung der großen Gesellschaft in Italien, welche andere Zwecke, als bloß den wissenschaftlichen Unterricht hatte, scheint ein Plan gewesen zu seyn, den er seit seiner Ankunft in Italien nicht aus den Augen verlor, und den er wahrscheinlich weit früher gefaßt hatte. Dieses Unternehmen konnte aber auf einer Insel, die einen Alleinherrscher hatte, nicht so leicht, als in einem großen zusammenhängenden, aus mehreren aristocratischen Staaten bestehenden Lande ausgeführt werden. Er verließ also in einem Alter von ungefähr vierzig Jahren mit einigen Vertrauten sein Vaterland, und bereiste, ehe er nach Italien gelangte, noch einen Theil von Griechenland, wahrscheinlich auch in der Absicht, um sich dasjenige Land auszusuchen, wo er mit dem besten Erfolge seinen Plan ausführen konnte⁹⁾. Pythagoras wählte dazu Kroton, einen kleinen, aber mächtigen und wohlhabenden Staat in Unteritalien; und der Erfolg rechtfertigte seine Wahl¹⁰⁾. Er erhielt in kurzer Zeit Aufmerksamkeit und Bewunderung; man drängte

9) Porphyrios L. I. §. 15, 16: Iamblichus §. 24, 26. 55.

10) Nach Cicero I. Tusc. kam er dahin unter der Regierung des Tarquinius Superbus.
X. b. §.

sich haufenweise hinzu, seine Vorträge anzuhören; er bekam eine Menge der angesehensten Bürger zu Schülern, konnte sich aus denselben die geprüftesten zu einem Bunde auswählen, durch welchen er sich den wichtigsten Einfluß auf diesen und andere Staaten in Italien verschaffte.

Wir müssen hier noch etwas stehen bleiben, und sowohl die Mittel betrachten, wodurch Pythagoras dieß alles bewirkte, als auch den Zweck und die Einrichtung der berühmten Gesellschaft kürzlich erwägen.

Pythagoras war für die damalige Zeit unstreitig ein außerordentlicher Mann. Schon sein Aeußeres, die Schönheit seiner Bildung, verbunden mit Anstand und Würde, kündigte einen großen Geist an. Sein durchdringender Verstand, seine Beredsamkeit, unterstützt durch eine Menge außerordentlicher Kenntnisse, alles dieses konnte zumal in einem Lande Aufsehen erregen, welches in höherer Bildung noch ganz zurück war. Wenn er von dieser Seite Bewunderung erhielt, so gewann ihm seine Religiosität und sein würdiger Charakter auf der andern Hochachtung und Vertrauen^{*)}. Manches Eigenthümliche und Fremde in der Kleidung, Lebensart und Sitte, manche Sage und Erzählungen von göttlichen Gaben der Vorhersagung und außerordentlichen Kräften, vielleicht von seinen ihn verehrenden Freunden geglaubt und ausgebreitet, wirkten mit, die Aufmerksamkeit an ihn zu fesseln. Der Gegenstand seiner öffentlich zu Kroton gehaltenen Vorträge war die Ermahnung zur einfachen Sitte und die lebendige Schilderung der speciellen Pflichten besonderer Menschenklassen (der Pflichten der Männer und Weiber, Aeltern und Kinder u.); ihr Zweck war, die Sitten zu verbessern, dem Hange zum Luxus und sinnlichen Genuß entgegen zu wirken^{**)}, und dagegen das Streben zur Bildung des Geistes und Herzens zu entflam-

*) Er erffien seinen Zeitgenossen als ein Mann, der mit Götterumgang hielt, und pflanzte den Glauben an Umgang mit Geistern und Divination auch auf seine Schüler fort. Vergl. Iamblich. §. 138. K. h. §.

**) So auch die angeführte Stelle des Justin. K. h. §.

men. Seine einnehmende Beredsamkeit, die alle Mittel richtig berechnet hatte, hatte in seiner ersten Rede an die Jünglinge erstaunlichen Eindruck gemacht; die Neuheit der Sache erregte Aufmerksamkeit, und er bekam von den Oberrn nicht allein Auftrag, mehrere dergleichen Vorträge zu halten, sondern ihnen auch gute Rathschläge zur Verwaltung des gemeinen Wesens zu geben ²⁰⁾.

Pythagoras hatte dadurch ungemein viel gewonnen; er war auf dem Wege, sich alle Gewalt in dem Staate durch die Ueberlegenheit seines Geistes zu verschaffen. Auch war dieses ohne Zweifel sein Plan, den ihm aber nicht Eigennutz, sondern sein Enthusiasmus für das Gute eingegeben hatte. Er suchte nicht durch äußere Macht, sondern durch seinen Geist und durch die Ueberzeugung zu herrschen, er drängte sich zu keinem Amte, er ging auf keine gewaltsame Veränderung in der Staatsverfassung aus, und wollte nur in den ganzen Staatskörper einen andern Geist, ein anderes Lebensprincip bringen. Das einzige zweckmäßige Mittel dazu war, eine Erziehungsanstalt für gute Bürger und eine enge Verbindung geprüfter und aufgeklärter Männer *).

20) Porphyrios l. l. §. 18, 20.

*) Heeren (Ideen über die Politik u. III B. 2 Abthlg. Göttingen 1812. S. 430.) nimmt an, daß Pythagoras Institut habe eine politische Tendenz gehabt. „Aus der Vergleichung der Geschichte der einzelnen Städte Großgriechenlands um die Zeit seiner dortigen Erscheinung, heißt es an dem angeführten Orte, geht hervor, daß die Herrschaft in den blühendsten derselben in den Händen von Optimaten war; gegen welche aber um eben diese Zeit eine Volkspartei anfang sich zu bilden, deren Zwiste bald den Untergang von Sybaris herbeiführten. Die Partei der Optimaten daselbst, wird hinzugesetzt, 500 an der Zahl, flüchtete, von dort vertrieben, nach Kroton, und bat um Schutz, den sie hauptsächlich auf den Rath des Pythagoras erhielt (Diod. XII. p. 77 Wechel.). Pythagoras, nichts weniger als ein Pöbelsfreund, schloß sich an die Optimatenpartei an, die wiederum an ihm, dem Mann von so glänzenden Talenten, ihre Stütze fand. Es war dies aber die Zeit, wo die Heppigkeit in jenen Städten, vor allen unter den reichen Familien, einen noch nie gesehenen Grad erstiegen hatte. Es konnte einem Manne, wie ihm, nicht entgehen, daß dieses Sittenverderbniß den Sturz der herrschenden Partei herbeiführen müsse; und so entstand natürlich der Gedanke, seine politische Reform auf eine moralische zu gründen.“ So consequent diese Ansicht ist, so wenig finde ich dieselbe durch geschichtliche Beugnisse

Wenn man die ganze Einrichtung dieses Instituts betrachtet, welches unter dem Namen des Pythagoreischen Bundes oder der Gesellschaft der Pythagoreer so berühmt worden ist, so muß man über den großen Geist erstaunen, der den Plan dazu entworfen hat. Es umfaßte nicht nur den Unterricht in gemeinnützigen Kenntnissen, sondern auch die Bildung des Charakters; es vereinigte die mannichfaltigsten Anstalten zur Entwicklung aller geistigen Anlagen, in den gehörigen Abstufungen. Daher bildeten sich in diesem Institute Denker, Dichter, Feldherrn, Staatsmänner, und überhaupt vortreffliche Menschen in jeder Art. Alle Mitglieder lebten in der innigsten Eintracht und Freundschaft, und die ganze Gesellschaft war als eine große Familie zu betrachten, die sich durch Frugalität und Mäßigkeit, Gerechtigkeitsliebe, edle Wohlthätigkeit und harmonische Bildung des Geistes auszeichnete.

Pythagoras nahm nicht alle und jede in diesen Bund auf, sondern beobachtete die Aufzunehmenden von Seiten ihres Charakters, wobei ihm sein scharfes physiognomisches Gefühl sehr zu Hatten kam; und unterwarf sie mancherlei Prüfungen**). Gymnastische Uebungen, Beschäftigungen

vollkommen begründet; ja die ganze Richtung des Pythagoras und seiner Lehren, welche als mystisch und ascetisch mehr nach innen als nach außen ging, scheint mir zu bezeugen, daß sein Plan zunächst auf die Bildung des innern Menschen gerichtet, und daß der politische Einfluß, welchen er und sein Bund gewann, nur natürliche Folge seiner moralischen Wirksamkeit, nicht von ihm als Hauptzweck beabsichtigt war. Zudem schließt sich die Einrichtung und Verfassung dieses Bundes mehr an die Einrichtung der ägyptischen Priestermysterien und an den dorischen Stammescharakter, als an das gewöhnliche Verhältniß der Aristokraten in den griechischen Staaten an, so daß ich jenen Bund als einen Bund der Optimaten im politischen Sinne, seiner Absicht nach nicht ansehen kann, wenn er auch am meisten auf Bildung der Optimaten wirkte. Weit näher liegt die Ansicht, welche auch mit der Weltanschauung des Pythagoras zusammenhängt, daß so wie die Welt ein harmonisches Ganzes der Dinge, eine Kugel der Sphären sey, dieser Bund, als ein Bund der Freundschaft, Eintracht und Ordnung, diese Harmonie der Welt, gleichsam im Kreise des Menschlichen d. i. in Wissenschaft, Sitte und Staat darstellen und auf die Menschheit übertragen sollte. S. auch das Folgende. I. d. F.

**) Iamblich. de vita pythagorica §. 71. C. XVII. §. 72. C. XVII. 997 Coll. voc. Att. I, 9. I. d. F.

des Geistes, Berathschlagungen, Spaziergänge, Reinigungen wechselten mit einander jeden Tag in einer bestimmten Ordnung ab. Alles dieses, so wie die symbolischen Vorschriften und ascetischen Gebräuche (worunter die Enthaltung von Fleischspeisen *) und von Bohnen die bekanntesten sind,) zwedte auf eine sehr heilsame Diät des Körpers und der Seele, auf zweckmäßige und harmonische Bildung des Menschen, Anleitung zum Nachdenken über sich selbst, zur Selbstprüfung, Selbstbeherrschung und Gleichmüthigkeit ab. Die ganze Gesellschaft bestand aus mehreren Klassen oder Graden **). Die untersten Grade waren eine Vorbereitung zu dem höchsten, welcher die ausgesuchtesten und geprüftesten Mitglieder umfasste, denen alle Geheimnisse des Bundes und dessen ganze Organisation anvertraut waren. Ungeachtet der Dunkelheit, in welche der letzte Grad eingehüllt ist, scheinen doch die Geheimnisse desselben nicht sowohl gewisse nicht mittheilbare Dogmen, als vielmehr den letzten verborgenen Zweck der Gesellschaft und ihren Einfluß auf die Regierung des Staates betroffen zu haben ¹¹⁾. Denn hierauf zwedte die ganze

*) Iamblich L. I. 108, 109. et Rittershus. ad Porph. §. 36.

X. d. §.

**) Iamblich L. I. §. 80 sq. Hier wird zuerst der Unterschied von Pythagoreern, die in völliger Gütergemeinschaft mit einander lebten, und Pythagoristen gemacht, welche nur durch gemeinsame wissenschaftliche Studien vereinigt waren. Jene waren Esoteriker (Diog. L. VIII, 37 f.) und wurden wieder in die drei Klassen der *akousmatikoi*, *mathematikoi*, und *theoretikoi* oder *hierarchikoi* (Iamblich. de mysteriis C. XV.) getheilt; diese waren Exoteriker und hießen auch *akousmatikoi* oder *mathematikoi*; indem sie dem dogmatischen Lehrvorträge schweigend zuhören mußten. Auf diese Klasse scheint sich auch das *akousma* besonders zu beziehen, während jene auch *mathematikoi* genannt, einen ausführlichen und mit Gründen entwickelten Unterricht empfangen (Porphyr. §. 37. et Rittershus. ad h. L.). Hierauf bezog sich auch die doppelte Lebensweise, die *didaskalikos symposium* und die *theoretikos*. In Hinsicht auf die Lehrgegenstände hießen sie dann *mathematikoi*, *akousmatikoi* und *theoretikoi*, *akousmatikoi* etc. Die Esoteriker aber waren die Mitglieder des Ordens, in den man nur nach einem mehrjährigen Stillschweigen (*hierarchia* oder *akousma* f. über das pythagorische Stillschweigen Rittershus. ad Porphyr. §. 19.) eintreten durfte.

X. d. §.

11) Man sehe die ausführliche Beschreibung in Reimers Geschichte der Wissenschaften I B. 3 Buch 3 Cap. C. 391 seq.

Einrichtung der Gesellschaft ab*), und selbst der Erfolg scheint diese Vermuthung zu bestätigen.

Diese Gesellschaft hatte einen ungemein glücklichen Fortgang. Nicht allein in Kroton erhielt sie eine beträchtliche Anzahl von Mitgliedern aus den angesehensten Ständen, sondern es bildeten sich auch in Metapontum, Tarent und andern Städten Großgriechenlands ähnliche Gesellschaften, welche mit der in Kroton in Verbindung standen. Der Pythagoreische Bund erhielt nach und nach den wichtigsten Einfluß auf die Staatsverwaltung dieser Städte. Denn Pythagoras wurde nicht nur selbst in wichtigen Angelegenheiten um Rath gefragt, sondern viele Mitglieder des Bundes waren angesehene Bürger und bekleideten wichtige Staatsämter. Es läßt sich daher leicht denken, daß der Bund zuletzt gleichsam die Seele der ganzen Staatsmaschine wurde, indem durch ihn, vermittelt des Einflusses der Einzelnen, alles bestimmt und entschieden wurde. Die gewöhnlichen Obrigkeiten blieben unverändert, aber ihre Gewalt war untergeordnet, ihre Thätigkeit erhielt erst durch den Bund den ersten Antrieb und die wahre Richtung. Der Bund wirkte aber als eine unsichtbare Kraft und sein Einfluß blieb daher verborgen, und nie würde man sich vielleicht die Mühe gegeben haben, ihn aufzuheben, wenn sich nicht eigensüchtige Männer gefunden hätten, die, durch den Bund gehindert, ihre Absichten nicht erreichen konnten. Denn der Einfluß des Bundes war im Ganzen für die Staaten sehr heilsam, und zwirkte auf nichts andres, als auf das gemeine Beste ab. Die gesetzmäßige Verfassung zu erhalten, Unregelmäßigkeit und Willkühr aus der Regierung zu entfernen, dieß war das Ziel derselben¹²⁾.

Diese Gesellschaft erregte bald Neid und Eifersucht gegen sich, durch welche sie endlich aufgelöst wurde. Angesehene Männer von zweideutigem Charakter wurden abgewiesen, andere aus eben der Ursache aus der Gesellschaft ausgeschlossen,

*) S. jedoch die obige Anmerkung. S. 91.

X. 1. 5.

12) Iamblichus l. l. §. 249, 263, 264. Justin. XX, 4.

che sie in den obersten Grad kamen. Selbst die ganze Einrichtung des Bundes war gewissermaßen eine Trennung von dem übrigen Staatskörper. Die Mitglieder zeichneten sich nicht allein durch die Grundsätze, sondern auch durch ihre Sitten, Lebensweise und Kleidung aus; die innigste Herzensvereinigung und die seltenste Freundschaft bildete gleichsam eine Scheidewand zwischen ihnen und den nicht Verbündeten, wenn gleich jene gegen diese nur als edle Männer handelten. Zwar hob ihr Einfluß auf die Regierung des gemeinen Wesens diese Scheidewand gewissermaßen wieder auf, und stellte eine Art von Verbindung her, welche in der Abhängigkeit der Uebrigen bestand; diese dauerte aber nur so lange, als die größere Menge diese Abhängigkeit sich gefallen ließ, und nicht von jenen Unzufriedenen aufgewiegelt wurde. Es entstanden hieraus Unruhen und Empörungen; ein großer Theil der Verbündeten wurde hingerichtet, die übrigen zerstreut und verbannt. Mit der Zerstörung des Bundes in allen griechisch-italienischen Staaten fing eine lange Reihe von verderblichen Kriegen und Unruhen an, welche zuletzt kaum durch Vermittelung der Achäer gestillt werden konnten *). Diese Verschwörung gegen den Orden und die weit aussehenden Folgen derselben lassen sich kaum denken, wenn er keine politische Tendenz gehabt hätte. ¹²⁾

So groß aber auch die Uebereinstimmung der Schriftsteller in der Hauptsache dieser Begebenheit ist, so sehr weichen sie in Nebenumständen ab. Daher lassen sich auch die letzten Schicksale des Stifters dieses Bundes nicht mit Gewißheit angeben. Denn nach einigen fand er seinen Tod, (der auch sehr abweichend, mit abenteuerlichen Umständen,

*) Durch diese wurden die Pythagoreer wieder zurückgerufen. Iamblich 1. l. 55. etc. A. d. F.

15) Iamblich. 55 Kap. [Nach den meisten Nachrichten, war es der herrschsüchtige Syron aus Sybaris, der weil er vom Pythagoras in den Bund nicht aufgenommen worden war, eine Partei gegen denselben erregte, und endlich die in dem Hause des Athleten Milo versammelten Schüler des Pythagoras in dessen Abwesenheit, sammt dem Hause verbrannte, wobei nur wenige entkamen. Dies geschah um 500 vor Chr. Zufag d. F.]

wie sein ganzes Leben, erzählt wird) in eben diesem Aufstande, der den Bund zerstörte; nach andern entfloß er aus Kroton, ging nach Metapontum und wurde dort in einem ähnlichen Aufstand gemordet oder entleibte sich selbst; nach andern war er bei diesen Begebenheiten nicht anwesend, und entweder auf einer Reise oder schon lange gestorben¹⁴⁾. Mit der größten Wahrscheinlichkeit setzt man seinen Tod um die 69 Olympiade¹⁵⁾.

Es ist gewagt, über den Charakter des Mannes ein bestimmtes Urtheil auszusprechen, über welchen so verschieden schon in dem Alterthume geurtheilt wird. Es ist vielleicht eben so leicht, ihn als einen Mann von erhabenem Charakter, der aus bloßem Pflichtgefühl, ohne alle eigennützigen Rücksichten, zu dem großen Plan, die Menschheit durch Sittlichkeit und Geistesbildung zu veredeln, seine Kräfte aufwandte, oder als einen feinen Politiker zu schildern, der seinen Handlungen einen schönen Anstrich zu leihen vermochte, ungeachtet die wahre Triebfeder derselben Ehrgeiz und Herrschsucht war. So sehr für das Erste der äußere Anschein, die Wohlthätigkeit seiner Einrichtungen und Handlungen, und überhaupt die Wahl der Mittel zu sprechen scheint, so könnte doch von der andern Seite der Einwurf gemacht werden, daß man über die eigentliche Tendenz seiner Pläne nicht urtheilen könne, weil es nicht ausgemacht sey, ob sie in ihrem ganzen Umfange ausgeführt, ob nicht vielmehr der Hauptzweck, den er durch seinen Bund beabsichtigte, ehe es zu dem entscheidenden Augenblick kam, vereitelt worden. Ungeachtet alles dessen aber, was sich dagegen sagen läßt, haben doch die Gründe für den sittlichen Charakter des Pythagoras ein größeres Gewicht, so lange man bei der Wirklichkeit stehen bleibt, und nur darauf sieht, was er gethan, und wie er es gethan hat. Denn nach diesem scheint seine Absicht keine andere gewesen zu seyn, als Gesetzmäßigkeit in der Verwaltung des Staats, und Moralität

14) Porphyrius §. 54. und Justin. l. 1.

15) Weiners G. 368. [Nach Eusebius 70 Ol. 4.]

tät in dem ganzen Betragen seiner Zeitgenossen zu befördern. Dafür spricht auch, daß die Pythagoreer, auch nachdem der Bund zerstört war, immer denselben Grundsätzen treu blieben, und daß sie die schönsten Beispiele edler Freundschaft aufstellten. Ein Pythagoreisches Leben galt daher noch in spätern Zeiten eben so viel, als ein musterhaftes Leben ¹⁶⁾.

Die Zerstörung des Bundes war für die Staaten, über welche er sich verbreitet hatte, ein großes Unglück und Hinderniß der fortschreitenden Cultur, aber für die Wissenschaften entstand daraus zufälliger Weise doch mancher Gewinn. So lange als er bestand, scheinen die Mitglieder zu sehr mit politischen Angelegenheiten beschäftigt gewesen zu seyn, als daß sie viel für die Wissenschaften leisten konnten. Selbst Pythagoras scheint seine größten Erfindungen vor diesem Zeitpunkte gemacht zu haben. Vielleicht war eben diese politische Geschäftigkeit mehr, als die Sucht, Geheimnisse für sich zu behalten, die Ursache, daß die Pythagoreer zu der Zeit, als der Bund noch bestand, gar nicht geschrieben haben ¹⁷⁾. In der Folge legten sie sich mit mehr Ruße auf die Wissenschaften, sonderlich die mathematischen, hinterließen die Resultate ihres Nachdenkens schriftlich, und trugen nicht wenig dazu bei, daß die Mathematik mit mehr Glück und Interesse bearbeitet wurde ¹⁷⁾.

16) Plato de Republica X. S. 293. Leben zu Anfange des Verfalls.

17) Von einem andern Standpunkte läßt sich sagen, daß so lange die That mehr galt und das lebendige Wort, und die Schüler noch in einen Bund verringert lebten (Lamblich I. L. S. 253.) es des Aufschreibens noch nicht bedurfte, und dieses als ein notwendiges Hülfsmittel der Erinnerung erst dann erschien, als man die theoretisch-praktische Weisheit des Pythagoras dem Untergange entziehen wollte.
X. d. S.

17) Lamblichus S. 25. Porphyrius S. 36. Lamblich. S. 250, 252.

Zweites Kapitel

Philosopheme der Pythagoreer.

Pythagoras faßte die Welt von Seiten der Zahl und legte den Grund zu einer wissenschaftlichen Mathematik*). Wenn vor ihm auch Thales und dessen Nachfolger nicht unwissend in der Geometrie waren, so erhob sich doch ihre Kenntniß, wie es scheint, nicht weit über mechanische Kunstgriffe zur Auflösung einiger geometrischen und astronomischen Probleme. Pythagoras erfand in der Geometrie einige wichtige Lehrsätze**) und erweiterte die Astronomie; aber noch mehr wirkte er für die Arithmetik, auf welche er auch die Musik zurückführte***). Diese Wissenschaft wurde von ihm und seinen Schülern mit außerordentlichem Scharfsinn und großer Sorgfalt bearbeitet, vorzüglich der Theil welcher die Verhältnisse der Zahlen untersucht. Man kann sich leicht vorstellen, wie werth ihm die Arithmetik werden mußte, weil sie ihm so vieles verdankte; noch werthwerther war sie ihm wegen ihrer Anwendung auf andere Theile der Mathematik, und weil sie ihm den Schlüssel zur Erkenntniß der Natur in die Hand gab. Daher konnte Pythagoras mit Recht sagen: der weiseste Mann dünke ihm der zu seyn, der den Dingen ihre Namen gegeben, und die Zahlen erfunden habe¹⁾. Denn durch die Arithmetik kam erst Einheit und Zusammenhang in die verschiedenen Theile der Mathematik; sie schien dem Pythagoras mit Recht gleichsam die allgemeine Größenlehre zu seyn.

*) Welche aber zugleich Philosophie seyn sollte. S. oben S. 43 und 48. f. X. b. f.

**) Ob der sogenannte pythagoreische Lehrsatz (magister mathematicos) von ihm zuerst erfunden worden, ist jedoch noch zweifelhaft. X. b. f.

***). Nach Platon der ep. VII, 530 D. nannten die Pythagoreer Musik und Astronomie Schwestern. X. b. f.

1) Aelianus V. H. IV. c. 17. Iamblich. I. I. §. 82. Cicero. Tuscul. Qu. I, c. 25.

Es läßt sich daher leicht begreifen, daß Pythagoras, welcher mit den Philosophemen der Ionier bekannt war, und seinen Geist vorzüglich durch Mathematik gebildet hatte, alle Gegenstände der Speculation aus einem neuen Gesichtspuncte betrachtete. Denn er brachte zu ihnen gleichsam einen mathematischen Verstand mit, der nicht bloß anschauen, sondern auch messen und rechnen, und alles Denkbare nach seinen Verhältnissen auffassen wollte. Und hieraus entsprang denn eine Art mathematischer Metaphysik, welche so vielfältig mißverstanden, und bald als das Spiel einer träumerischen Phantasie, und leerer Unfinn, bald als das Product des tiefsinnigsten Denkens betrachtet worden ist. Beide Vorstellungsarten beruhen auf Mißverständnissen und irrigen Voraussetzungen. Eine auf historische Urkunden gegründete Untersuchung wird das Wahre und Irrige an beiden herausheben, und eine richtigere Schätzung dieser Philosophie lehren.

Pythagoras und seine Schüler — denn, wie wir oben S. 82. f. erinnert haben, aus Mangel an bestimmten historischen Urkunden lassen sich die Philosopheme des Pythagoras und der Pythagoreer nicht genau unterscheiden, sondern beide müssen als ein Ganzes betrachtet werden, — behaupteten, die Zahlen seyen die Principe der Dinge²⁾. Um diesen Grundsatz der Pythagoreischen Philosophie richtig zu verstehen,

2) Die Hauptstelle ist: Aristoteles Metaphys. I, c. 5. *Εν τε τούτοις και προ τούτων οι κολουμενοι Πυθαγορειοι των μαθηματων ψαμενοι πρωτοι ταυτα προηγαγον, και εντραφεντες εν αυτοις τας τούτων αρχας των οντων αρχας ψηθησαν εινα παντων· απει δε ταυτων οι αριθμοι φασιν πρωτοι, αν δε τούτοις εδοκουν θεωρειν ομοιωματα πολλα τοις ουσι και γιγνομενοις, μαλλον η εν πυρι και γη και υδατι, οτι το μεν τοιονδε των αριθμων παθος δικαιουσιν, το δε τοιονδε ψυχη και ζους, ετερον δε καιρος και των αλλων ως ειπων εκαστον ομοιως, επι δε των αρμονικων εν αριθμοις θροντες και τα παθη και τους λογους, επειδη τα μεν αλλα τοις αριθμοις εμφαντο την φωνην αρμοιωθησαι πασαν, οι δε αριθμοι πασης της φωνης πρωτοι, τα των αριθμων στοιχεια των οντων στοιχεια παντων εινα υπελαβον, και τον ολον οργανον αρμονιαν εινα και αριθμον.* Vergl. auch Cicero Academ. Q. IV, c. 37. Sextus Hypotyp. III, §. 152. adversus Mathemat. IV, §. 2. X, 248 sq. Stob. ecl. ed. Heeren. I, 289 sqq.

müssen wir theils den Begriff untersuchen, den sie mit den Worte Zahlen (*αριθμοί*) verbanden, theils die Sphäre der Anwendung des Begriffs bestimmen.

Das griechische Wort, durch welches dieser Begriff ausgedrückt wird, ist vieldeutig, und eben darin, daß es mehrere Bedeutungen, als das deutsche Wort Zahl hat, liegt eine Schwierigkeit für das Verstehen der Pythagoreischen Philosophie. Es bedeutet nemlich nicht allein Zahl, sondern auch die Größe, ein Quantum und endlich auch Verhältnisse jeder Art. Die Zahl ist das Schema, unter welchem jede Größe denkbar ist. Daher ist es sehr begreiflich, warum in den frühern Zeiten der Pythagoreer, wo die Begriffe nicht sorgfältig genug erörtert und unterschieden waren, *αριθμος* für Zahl und Größe gebraucht wurde, und warum man in spätern Zeiten die zweite Bedeutung durch einen Zusatz (*αριθμος μεγεθος exov*) bestimmter bezeichnete⁵⁾. Es ist eben so natürlich, daß dieses Wort von den Größen-Verhältnissen auf andere Verhältnisse übertragen wurde, und daher eine symbolische Bedeutung zur Bezeichnung anderer Begriffe, als mathematischer, erhielt⁶⁾. Alle diese Bedeutungen kommen in der Pythagoreischen Philosophie vor. Die Bestimmungen der Zahlen in ihrem Verhältnisse zu einander betrachtet, gehören zur ersten Bedeutung; in der zweiten sind die Zahlen selbst Objecte, Bestandtheile der Natur; in der dritten heißt das Universum eine Zahl, das ist, ein System von Verhältnissen, und in der letzten endlich wird die Gerechtigkeit, die Vernunft, die Seele u. s. w. durch Zahlen bezeichnet. Es ergibt sich schon hieraus, daß die Pythagoreer dem Begriffe der Zahl eine weit größere Sphäre der Anwendung gaben, als unser Sprachgebrauch gestattet. Er war wegen

5) Aristoteles Metaphysicor. XIII. c. 6. *μακρος δε (sc. ὑποδυομενος) exovta (exovtas sc. αριθμους) μεγεθος*.

6) Aber der Grund davon liegt wieder in der Natur der Zahl, worin die besagte Vieldeutigkeit keinen Vorwurf gegen des Pythagoras Lehre enthält, vermöge deren alle Dinge in der Welt nach Zahl und Maas geordnet sind. Nur muß man den symbolischen Charakter des Pythagoreismus festhalten. X. d. 6.

seiner Bedeutigkeit so weit, daß sie alle Gegenstände ihrer Nachforschung, sowohl theoretische als practische, unter denselben befaßen konnten. Hieran hatte aber auch das Streben der Vernunft, alles unter Einheit der Principien zu bringen, großen Antheil.

Die ältern Philosophen betrachteten die Gegenstände der Erfahrungswelt unter dem doppelten Gesichtspuncte was sie sind, und wie sie entstanden sind. Der erste Gesichtspunct ist den Pythagoreern eigenthümlich. Denn die Ionier untersuchten, wie die Dinge entstanden sind, und suchten ihr Wesen durch eine ursprüngliche Materie, aus welcher alles hervorgegangen, zu bestimmen. Die Pythagoreer aber betrachteten die Dinge, abgesehen von ihrer Entstehungsart, nach ihrer Natur, und auf diese gründeten sie erst das System ihrer Erzeugung.

Die Pythagoreer richteten ihre Aufmerksamkeit, wie natürlich, zuerst auf die äußern Gegenstände, und betrachteten sie als Größen unter der Form der Zahlen. Sie glaubten in den Zahlen nach dem angegebenen Sinne, mehrere Beziehungen und Aehnlichkeiten mit den Dingen, mehr Aufschlüsse über die Natur, als in allen Speculationen und Hypothesen über die materiellen Grundstoffe zu finden, und suchten die Principien der Dinge vielmehr in den einfachen unkörperlichen Bestandtheilen derselben. Weil sie aber noch nicht das Product des reinen Verstandes und den Stoff seiner Begriffe unterscheiden konnten, so setzten sie die Zahlen in die Objecte, machten jene zu Bestandtheilen dieser, oder, mit andern Worten, was nur Bedingung unserer Vorstellungen von äußern, in Raum und Zeit wahrnehmbaren Objecten ist, sahen sie als Bedingung der Objecte selbst an sich an⁴⁾. Daher nannten sie die Dinge selbst Zahlen (*αριθμοί*) worunter also ausgedehnte Substanzen verstanden werden, und sie lehrten, der leere Raum sey

4) Aristoteles *Metaphys.* XII, c. 6. *τον γὰρ ὅλον αὐτῶν κατὰ κράτος εἶναι ἀριθμῶν, πλὴν οὐ μονάδων, ἀλλὰ τὰς μετέχουσας ἐπο-
λοῦσθαι αὐτῶν μεγέθος* c. 8. *Metaphys.* I, c. 6. *οἷός (ὡς
Pythagoreer) ἀριθμοὺς εἶναι πάντα τὰ πρᾶγματα.*

Ursache, daß diese kein Continuum, kein zusammenhängendes Quantum ausmachen *). Nur dann erst konnten sie ihre Zahlentheorie auf die Dinge anwenden, nachdem sie diese mit den Zahlen identificirt *) hatten, und es läßt sich nun begreifen, wie sie sagen konnten, die Principien der Zahlen sind auch die Principien der Dinge **). Auf dieses Fundament bauten sie ihre Philosophie und ließen sich wenig in eigentliche, physikalische Speculationen ein *). Wir werden nun zuerst ihre Zahlentheorie, und dann die Anwendung dieser Principien auf die Natur und Entstehung der Dinge darstellen.

Die Elemente der Zahlen sind das Ungerade, (περιττον) und das Gerade (αριθον), weil nemlich alle Zahlen unter die zwei Klassen, gerade und ungerade, gebracht werden können. Die Eins enthält beide Elemente, und

b) Aristoteles Physia. IV, 6. [S. Bus. zu Not. 13.]

*) Tennemann, der wie aus dem Obigen erhellet, die Pythagorische Lehre nach Kantischen Voraussetzungen beurtheilt, dünkt dieser erstens das Eintragen der Zahl in die Dinge auf; dann die Meinung, daß die Zahlen ausgedehnte Substanzen seyen; da doch, wenn die Zahlen in den Dingen sind, wie Pythagoras behauptete, oder in dieselben, wie Tennemann meint, von ihm hineingetragen werden, sie zwar die Dinge selbst mit Pythagoras, — aber nur in Hinsicht ihres Wesens, oder ihrer wesentlichen Form, nicht schlecht hin genannt, und so mit den Dingen zu einem und demselben gemacht, — oder wie Tennemann sich ausdrückt, identificirt werden können. Aristoteles sagt in der hier angeführten Stelle Met. I, 6. Plato stimme mit den Pythagoreern darin überein, daß die Zahlen die Ursachen der Substanz aller übrigen Dinge seyen; jener aber setze die Zahlen außerhalb der Sinnenwelt, dahin gegen die Pythagoreer behaupteten: die Zahlen seyen die Dinge selbst d. i. in ihnen. Anderwärts heißt es auch I, 5. die Dinge seyen Nachahmung der Zahlen. Wie hätten nun die Pythagoreer lehren können, daß die Zahlen die Ursachen der Substanz aller Dinge seyen, wenn sie dieselben (schlecht hin) mit den Dingen identificirt hätten? H. d. S.

**) In der oben Not. 2. citirten hierher gehörigen Stelle heißt es vielmehr: 1) die Principien der Mathematik (und darunter werden die Zahlen vorzugsweise verstanden) sind die Principien aller Dinge, daher Tennemann oben richtiger sagt: die Zahlen sind die Principien der Dinge; 2) die Elemente (στοιχεα) der Zahlen sind die Elemente aller Dinge, welcher Ausdruck später erklärt wird. H. d. S.

6) Aristoteles Metaphysic. I, c. 7.

daher ist sie gleichsam der Stamm, aus welchem alle Zahlen (wahrscheinlich durch Addition) entspringen. Die Eins ist selbst keine Zahl, denn jede Zahl ist eine Mehrheit von Einsheiten⁷⁾. Die geraden Zahlen sind unvollkommen, unvollständig; die ungeraden vollkommen und vollständig; denn eine ungerade Zahl bringt durch Zusammensetzung mit einer geraden immer eine ungerade, in Verbindung mit einer ungeraden aber eine gerade Zahl, die gerade hingegen durch die Zusammensetzung nie eine ungerade hervor. Viele gerade Zahlen lassen sich in ungerade Hälften zerlegen, wie 10, 18, aber nie ungerade in gleiche Hälften. Das Ungerade ist also in gewisser Rücksicht⁸⁾ etwas Untheilbares, und beweist dadurch seinen Rang als erstes Element⁹⁾. Eine gerade Zahl, weil sie in zwei gleiche Hälften getheilt werden kann, hat daher kein Element, welches nicht zu der einen oder andern Hälfte gehörte; bei der ungeraden hingegen bleibt immer ein Element übrig, welches beide gleiche Hälften von einander trennt. Die ungerade Zahl hat daher einen Anfang, Mittel, Ende; die gerade hingegen kein Mittel. Aus diesen Gründen hielten sie die ungeraden Zahlen für vollkommener, als die geraden. Eben dieses beweisen sie auch

7) Aristot. Metaphys. I, c. 5. του δε αριθμου στοιχια το αριον και το περιττον, τούτων δε το μιν πεπερασμενον, το δε απειρον. το δε εν δη εξ αμφοτερων ειναι τούτων, και γαρ αριον ειναι και περιττον, τον δε αριθμον εκ των ενος. Dieses bestätigt Theon Smyrnaeus Mathemat. c. 6. p. 30. edit. Bullialdi Aristoteli de εν το Πυθαγορικω το εν φυσικ αμφοτερων μεταχειν της φυσικως. αριων μιν γαρ προσεθεν περιττον ποιει. περιττω δε αριων. οσιν εν ηδυνάτο, ει μη αμφοιν των φασιν μεταχει. διο και αριων περιττον καλεισθαι το εν. συμφερται δε τούτοις και Αρχυτας. Aristoxenus bei Stobaeus Ecl. Phys. p. 16.

8) Nämlich insofern man die Einheit als Untheilbares setzt.

II. d. 5.

9) Ich würde Bedenken tragen, mich des letzten Ausdrucks, so wie der obigen Ausdrücke „vollständig“ und „unvollständig“ zu bedienen, um nicht eine Vorstellung, für welche wir keine sichere Beglaubigung finden, dem Pythagoras zuzuschreiben. Für das Bestimmtere und Borglückere unter beiden wurde die ungerade Zahl angesehen; sie wird vielleicht eben darum bei Plutarch, Problem. 102. die μάθητική, dahingegen die gerade die weibliche genannt. II. d. 5.

durch die Gnomonen d. i. solche Zahlen, welche, mit andern zusammengesetzt, quadratische Zahlen geben. Alle ungeraden Zahlen sind Gnomonen, weil sie, addirt zu den Quadrat-Zahlen, immer wieder Quadrate erzeugen, z. B. $1 + 3 = 2^2$; $4 + 5 = 3^2$; $9 + 7 = 4^2$; $16 + 9 = 5^2$ *). Vielleicht beruhet auf diesen Gründen auch die Behauptung, daß die geraden Zahlen unbegrenzt, die ungeraden begrenzt sind *). Denn die Theilung steht gleichsam bei den letzten still, und wird durch das eine übrig bleibende Element gehemmt. Weil nach der Pythagoreer Ansicht die ungerade Zahl Anfang, Mittel und Ende hat, so erscheint sie eben deswegen als begrenzt *).

8) Stobaeus Ecl. Physic. p. 14. 16. 22. 24. Arist. Ethicor. Nicom. I. c. 6. Physicor. III. c. 4. G. Böckh. Philolaus S. 146.

9) Aristotel. Metaphysic. I. c. 5. (Note 7.) Physicor. III. c. 4. *Πυθαγορείας το ακριβος τινος το ακριβος (φασι) ταυτο γαρ το υπολογισµουµενον, και υπο του περιεχοντος περιεχοµενον παρην τοις ουσι της ακριβειας.* Stobaeus Ecl. Phys. p. 22. Die Begriffe des *ακριβος* und *περιεχοµενον* zu bestimmen, fehlt es an hinlänglichen Daten. Es ist aber wahrscheinlich, daß sie darunter das Unbegrenzte, Unbestimmte, und das Begrenzte und Bestimmte verstanden.

*) Ich kann der Meinung des Herrn Prof. Krug (Gesch. der Philos. alt. Zeit. S. 95.) nicht bestimmen, welcher den Bericht des Sextus Empiricus über diese Lehre des Pythagoras, nach welchem die Monas und die Dyas (Einheit und Vielheit) die Elemente der Zahl, und somit auch der Dinge sind, für richtiger hält, und jenem des Aristoteles vorzieht. Denn ich sehe keinen Grund, den Bericht des viel spätern, dem des frühern, der reinen Pythagoreischen Lehre näher stehenden, und anerkannt sorgfältigen Berichtes Kraters vorzuziehen. Daß Sextus in den angeführten von Zennemann später berücksichtigten Stellen, (hyp. pyrh. III, 153 — 155 und adv. math. II, 261 — 262.), mit welchen der aus derselben Quelle schöpfende Diogenes L. VIII, 25. übereinstimmt, ganz bestimmt von Pythagoras selbst, Aristoteles aber nur unbestimmt von Pythagoreern redet, dürfte eher für die größere Voracht des ältern Philosophen sprechen, der überhaupt selten den Pythagoras anführt, weil er schon zu seiner Zeit diese Bestimmtheit für unmöglich hielt. Aber bestimmter zeigt sich Aristoteles in dem übrigen Berichte, aus welchem man fast sehen kann, wie jene Lehre durch Plato und dessen Schüler modificirt worden ist. Aristoteles führt (met. I. 5.) zwei Meinungen der Pythagoreer an, nemlich 1) die obige: die Elemente der Zahl seien das Gerade und Ungerade, unter diesen sey das eine begrenzt, das andere unbegrenzt; die Eins sey aus beiden, mithin zugleich gerade und ungerade; die Zahl aber entspringe aus dem Quad

Die Zahlen bis zehn machen in der hebräischen Zählungsart die einfachen Elemente aus, und die Zehn ist daher die vollkommenste Zahl, weil sie alle Einheiten begreift, und gleichsam das System derselben beschließt. Eben dieses System im Kleinen enthält die Vier (Tetractys) weil $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ist ¹⁰).

(Dad so nur — so da ist hier etwas zweideutig; in der Stelle Physia. III, 4. aber wird das agnos ganz ungenau das anagog ge-
nannt); 2) die Meinung anderer, mit dem Ariston übereinstim-
mend Pythagoreer, nach welcher zehn Gegensätze, unter wel-
chen sich auch Grenze und Unendliches, Endliches und Unendliches,
Eins und Vieles befinden, die Principien der Dinge seyn sollen.
Die letztere Meinung, von welcher unser Verfasser später handelt,
scheint Aristoteles, theils weil er sie nachstellt, theils weil er auch
in andern Stellen nur die erstere im Auge hat, (so p. 13. auch am
Schlusse des Kapitels wo das Begrenzte und Unendliche vorkommt
u. Kap. 7.) und vielmehr auch als die entwickeltere, auf mehreren
Unterscheidungen beruhende, nicht für die herrschende der Pythagoreer,
u. die ursprüngliche des Pythagoras angesehen zu haben. Indem er
nun auf Plato zu reden kommt, und wie sich dieser den Pytha-
goreern angeschlossen habe (Kap. 6.) berichtet, sagt er, daß dieser
anstatt des Unendlichen der Pythagoreer, als eines Einigen,
die Eins gesetzt, indem er das Unendliche aus dem Großen und
Kleinen habe bestehen lassen, was ihm eigen sey. Neben dieses
materielle Princip aber stellt er das Eins, als Princip der Wesens-
heit. Dies ist nun die pythagorisch-platonische Lehre von der
monas und noetonas Eins, welche die spätern Pythagoreer weiter
entwickelten, und welche schon Sextus Empiricus vor Augen zu haben
scheint. (Vergl. besonders Sect. 277. adv. math.) Ganz undeutlich
tritt sie noch im Philobus p. 16. C. D. auf. Wahrscheinlich
ist auch die Unterscheid der Eins und der Monas, welchen die Py-
thagoreer angeden, daß nämlich die Monas zu dem Intelligibeln
gehöre (αυτὴ τοῦ νοητοῦ), die Eins aber zu den Zahlen (vergl.
den Biographen des Pythagoras beim Photius p. 722. und Isidor.
Mari. Cohortat. ad Græc. Sect. XVIII.) ein späterer Unterschied,
und aus Plato geflossen (vergl. Arist. met. 7. αὐτὴ τοῦ νοητοῦ
αὐτὴ τοῦ νοητοῦ, νοητοῦ; δε μαθηματικῶν), da nach Aristoteles obli-
gem Bericht die Pythagoreer die Eins gerade für keine Zahl an-
sahen, was wenigstens von dem Eins als Grundprincip gilt, von
welchem Aristoteles eben daselbst hyperbottisch redet. Ganz bestimmt
aber wird jene Lehre, welche Sextus am genauesten entwickelt,
für jünger erklärt bei Stobæus ecl. I, 9. p. 20. Vergl. auch
Arist. phys. I, 6.

10) Aristoteles *Metaph.* I, c. 5. Plutarch. *placit. Philos.* I, c. 3, §. 15.
arg. Stob. *Eclog. Phys.* p. 5. 32. (C. Bodd. a. c. D. C. 140. 146)

*) Ueber das Entstehen der Zahlen nach Pythagoreischer Ansicht lautet
in die spätere Berichte nun so. Die Eins ist das Princip der
Dinge, einfach, unentstanden, ewig sich selbst gleich und selbständig
da, dessen Dargest seuen andern voraussetzt. (Stob. I, 4, p. 23.)

Man sieht dieser Theorie ihr Jugendalter an. Es kann seyn, daß wir nur Bruchstücke derselben haben; allein auch dieses zugegeben, so fällt doch das Schwankende derselben sogleich in die Augen. Nicht die Entwicklung der Verhältnisse der Zahlen aus dem mathematischen Gesichtspunkte, sondern das Erkünsteln gewisser Begriffe aus denselben, um dieser Theorie Anwendung auf äußere Objecte zu verschaffen, ist der Grundfehler derselben. Dieser verbarg sich aber ihren Augen, weil sie annahmen, daß die Zahlen die Elemente der Dinge sind, und daher schlossen sie, daß Alles, was speculativisch von den Zahlen ausgemacht wird, auch von den Dingen gelten müsse. Sie bemerkten nemlich nicht, daß sie die Zahlen in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen nahmen, einmal als ausgedehnte Größen, und dann als Schemata derselben. Die Begriffe der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, der Begrenzung und Grenzenlosigkeit sind weder mathematisch noch philosophisch genau bestimmt, und man kann daher erwarten, daß die Anwendung derselben auf die Natur der Dinge nur eine Spielerei mit Begriffen seyn werde, indem die Zahlen leere Stellen von Be-

baher Symbol Gottes — aus diesem Begriff entspringt das Eins in dem Gezáhlten; aus diesem die zwei, die erste gerade Zahl, die Zahl des Mannichfaltigen und des Gegensatzes überhaupt; durch Hinzufügung der eins zu ihr entsteht die drei, als die erste ungerade und vollkommene Zahl; durch weitere Hinzufügung entsteht die Vierzahl (Tetractys) ein Hauptsymbol der Pythagoreischen Lehre, weshalb auch die Pythagoreer bei dem Schwuren, der ihnen die Vierzahl übergeben (S. Stob. ecl. p. 301. und Porphy. de vita Pythag. ed. Kieseling p. 49—50. Cf. p. 165—66.); auf Natur bezogen Symbol der Naturelemente, der Jahreszeiten, Lebensalter etc., zugleich aber auch Symbol der Seele. Durch die Vier aber wird die Zehn erzeugt (s. oben), — daher auch sie Tetractys genannt wird — (Sext. Emp. adv. math. lib. IV, 3.) die vollkommenste Zahl, weil sie alle Arten Zahlen und Zahlenverhältnisse umfaßt — heißt auch das; genannt (s. Porphy. l. l. und Sect. 52. und vol. p. 250.) und man von ihr zur Einheit zurückkehrt. Dieser Zahlenconstruction entsprechend bilden sie die Welt (Aerol. Sext. Emp. pyrrh. hyp. Sect. III. p. 154. adv. phys. n. X, 278.) denn der Punkt vertritt ihnen die Stelle der Einheit, die Linie die der Zweierheit, die Fläche der Dreierheit, der räumliche Körper entspricht der Vier. In den einzelnen Körpern und der ganzen Welt finden sie die Zahlenverhältnisse wieder, wie in den musikalischen Verhältnissen, welche die Pythagoreer zuerst bestimmt haben sollen. M. D. G.

griffen bezeichnen, welche auf verschiedene Art willkürlich ausgefüllt werden können, und ausgefüllt worden sind. Da wir hier die Philosophie der Pythagoreer nach den vorhandenen Urkunden darstellen, so müssen wir die einzelnen Behauptung ohne strengen Zusammenhang anführen, ungeachtet es nicht schwer seyn dürfte, ein System zu erkünsteln *).

Da die Zahlen die Elemente der Dinge sind, so sind auch die Principien der Zahlen Principien der Dinge^{**}). Also das Grenzenlose und Begrenzte sind die Principien der Dinge¹¹). Hierdurch wurde aber kein besonderes Wesen gedacht, sondern diese Principien sind

*) Man sehe die obigen Bemerkungen. Eine tiefere Kritik der Pythagoräischen Zahlenlehre, als hier von Tennemann angebrucht wird, haben schon im Alterthume Aristoteles (besonders im XII. B. der Metaph.) und Sextus Empir. (pyrrh. hyp. III, 158 sqq. und adv. phys. II, sive X. 255 sqq.) geliefert, wobei jener die Ansicht zum Grunde legt, daß die Pythagoreer (was wohl von den ältern gilt) die Zahlen nicht von den Dingen geschieden hätten, dieser von der entgegen gesetzten Voraussetzung ausgeht und sich auf die spätern bezieht. Vgl. voral. unsere Note S. 104. f. Um Pythagoras richtig und richtig zu würdigen, muß man vor Allem nicht aus den Augen lassen, daß er bei Betrachtung der Principe der Dinge zuerst über das Sinnliche und Körperliche hinausging. Er faßte sie aber in der Form der Zahlen, die gleichsam zwischen dem Einnahmen und Ueberflüssigen liegen und eben darum auch die sonderliche Deutung gekostet, und fand in dem durch sie gebachten Verhältnisse der Dinge die vernunftmäßige Einheit und Harmonie der Welt. Auch entwickelten sich in seiner Schule schon an den Unterschieden der Zahl die Gegensätze und Grundbestimmungen der Dinge. Allein da die Zahl eine Form des Aeußern und gegen den Inhalt gleichgültig ist: so konnte auch eine in das Spezielle und Concrete hinabstrebende Bezeichnung der Dinge durch Zahlen nicht anders als willkürlich und schwankend seyn; besonders da sich die Zahlenverhältnisse nicht wiederholen.

U. d. F.

**) Der Verfasser hätte nach dem bestimmten Ausdrucke des Aristoteles sagen müssen: da die Zahlen Principien der Dinge sind, so sind auch die Elemente der Zahlen Principien der Dinge. Auch nennt Aristoteles in der hier ausgeführten Stelle Grenzenloses und Begrenztes nicht Principien der Zahl.

U. d. F.

11) Aristoteles Metaphys. I. c. 5. οὐ δὲ ἡ ἀριθμητικὴ οὐκ ἔστι τῶν ἀρχῶν κατὰ τὸν αὐτὸν σηματοῦν τρόπον, τοσούτων δὲ προσημασμένων, ὅ καὶ ἰδίῳ αὐτῶν ὄντι, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἀπείριστον καὶ τὸ ἐν ἑκείνῃ τινος ἀνὴρ καὶ τινος γυναικός, οἷον πῦρ ἢ γῆ ἢ τὸ τοιοῦτον ἕτερον· ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀπείριστον καὶ αὐτὸ τὸ πεπερασμένον οἷον τούτων ὡς κατηγορουμένων. οὐ καὶ ἀριθμῶν αὐτῶν τῶν αὐτῶν ἄντων, Physicor. III, c. 4.

Bestandtheile, Prädicate der Dinge, denen sie beigelegt werden. Man darf also an keine ursprüngliche Materie denken, die der Zeit nach den Dingen vorausgegangen sey, und woraus die Dinge vermittlest einer Form entstanden wären; sondern es sollte damit, wie es scheint, nur das behauptet werden, daß die Dinge gewisse Bestandtheile haben, die als Materie, Vielheit gedacht werden, und durch Figur, Gestalt bestimmt und begrenzt seyen. Nur durch das Begrenztfeyn wird Alles, was ist, ein Gegenstand der Erkenntniß; wenn nicht das Mannichfaltige so bestimmt wäre, daß es in gewissen Verhältnissen zu einander stünde, so könnte es nicht als Eins d. i. nicht als ein Ding gedacht werden¹²⁾. Diese Principien gelten nicht allein von jedem einzelnen Dinge, sondern auch von dem Inbegriff derselben, der Welt.

Jedes Ding im Raume (keine andern kommen in dem Pythagoreischen Systeme vor) ist von dem andern getrennt, und von dem Leeren (*κενόν*) umgeben, wodurch es seine bestimmte Gestalt bekommt. Das Weltall ist ebenfalls von dem leeren Raume umgeben, der unendlich ist, d. i. keine bestimmte Gestalt hat, aber vielleicht für nothwendig erachtet wurde, um die Welt zu begrenzen, und dadurch zu gestalten. Wir stoßen hier zuerst auf den Begriff des leeren Raumes, den die folgenden Physiker zur Erklärung der Bewegung unentbehrlich fanden. Die Pythagoreer brauchten ihn, um sich das Daseyn getrennter Substanzen in dem Raume zu denken, welches freilich auch so lange nothwendig ist, als man die ausgedehnten Substanzen aus dem Gesichtspunct bloßer Begriffe betrachtet. Sie nahmen also einen doppelten leeren Raum an, einen in der Welt, einen außer der Welt, welcher unendlich ist. Sie behaupteten von dem letzteren, daß ihn die Welt aus dem Unbegrenzten einziehe, wie ein Thier die Luft durch das Athmen, welches wohl nur bildlich zu verstehen ist, und nichts anders sagt, als daß die Welt in dem außerweltlichen leeren Raume schwimme, und dieser allenthalben da einbringe, wo kein Körper ist. Hierauf beruhet auch die Dauer der Kör-

12) Stob. ecl. phys. p. 456. 460. Fragment des Philolaus.

per, denn wenn sie nicht durch das Meer von einander getrennt würden, so würden sie nicht mehr als besonders Wesen zu unterscheiden, oder gar nicht mehr seyn¹³⁾.

Es wie die Zahlen, so stehen auch die Körper mit einander in Verhältnissen, welche nur durch Zahlen faßlich gemacht werden können. Die Pythagoreer verstehen dies für das Erste nur von den Weltkörpern, deren Epo-

15) Aristotel. Physicor. IV. c. 6. (de Vall. a. 8.) αὐτὰς δ' ἀναγορεύει οἱ Πυθαγόρειοι καίον, καὶ ἐπαισύνουσιν ὅτι τὸ σωματικὸν τοῦ ἀκαίρου πνεύματος ὡς αὖ στασιάζοντι, καὶ τὸ κίνητον, ὃ διαφύκει τὰς φύσεις, διὰ ὧτος τοῦ κινήτου, χωρισμοῦ τῆς τῶν ὁρίων καὶ τῆς διαρρέουσης, καὶ τοῦτ' εἴρηται παλαιά καὶ ταῖς ἀποδόξαις, τὸ γὰρ κίνητον διαφύκει τὴν φύσιν αὐτοῦ. Stobaeus Eclog. Phys. p. 38a. aus einem verlassenen geangenen Buche des Aristoteles von der pythagoreischen Philosophie, das verloren war, entzogen worden ist in dem antiken Manuscript zu Paris (Bibl. Nat.). und so auch, dass die Pythagoreer das Unendliche weiter bestimmt hätten, welches sie auch nicht thun konnten, weil es ein privativer Begriff ist, der aus dem Raume alles Positiven wegnimmt. Auch führt Aristoteles Phys. III. c. 4. ἀναγορεύει ohne alle weitere Bestimmung an. Man sieht aber aus der letzten Stelle, daß sie das αἰετικόν in einem doppelten Sinne nahmen: einmal als den unbegrenzten leeren Raum außerhalb der Welt; und als Materie in den Dingen selbst. Das letzte ist das Gerade, oder das immer Theilbare, welches durch die Einheit oder durch das Ungerade bestimmt wird, und das Wesen der Dinge (αἰδιόματα) ausmacht. Es ist übrigens gar nicht wahn- scheinlich, daß die Pythagoreer unter dem Unendlichen den Körper als göttliche, Alles durchdringende und belebende Kraft gedacht haben, weil es mit andern Behauptungen nicht übereinstimmt, und mit keinem klaren Zeugnisse belegt werden kann. [Der Vf. scheint hier auf Ademonius Geist der spec. Phil. I, 103. hinzudeuten, welcher das αἰετικόν πνεῦμα (nach der gewöhnlichen Lesart bei Aristoteles,) und von den umfassenden Körpern, als dem ersten Urstoff der Welt erklärt hatte. Allein auch unsere Verfs. Correctur ist (wie Böckh über Philolaos S. 108. bemerkt) unnöthig, wie auch die angeführte Parallelstelle bei Stobaeus zeigt, und man muß, um jenes Philosophem im Sinne seiner alten Zeit und einer, nach Aristoteles Ausdrücke, noch laßenden Philosophie zu fassen, das Bild von dem Thiere festhalten. Wie das Thier die Luft einathmet und darin lebt, so schöpft nach diesem Philosopheme das körperliche Welt- all (σώματις vgl. Ar. Met. I. 7.) die Formen des individuellen und gesonderten Daseyns der Dinge, Matter (das ist hier τοῦ σώματος) und Zeit, oder das was die Dinge, und zunächst die Zahlen, von einander scheidet, aus dem Unendlichen, hier der unbegrenzte Hauch genannt. Vgl. Böckh a. a. O. S. 109.

Zusatz h. G.

stem zu erforschen, sie mit so glücklichem Erfolg anfangen. Begründet ist diese Behauptung nur in dem Doppelsinne des Wortes Zahlen *). Ihre astronomischen Bemerkungen verdankten sie wahrscheinlich nicht diesem Satze, sondern das Bestreben, die astronomischen Beobachtungen und Rechnungen mit dem Zahlensystem in Uebereinstimmung zu bringen, war vielmehr die Veranlassung zu demselben **). Natürlich mußten sie die Welt als ein großes Ganzes betrachten. Dieses hatten zwar schon die Jonier gethan, aber nur wegen der Einheit der Materie, aus welcher sie alle Dinge ableiteten; die Pythagoreer hingegen suchten zuerst den Zusammenhang und die Verhältnisse der Theile mathematisch zu bestimmen ¹⁴⁾.

Aus der decadischen Zählungsart folgerten sie, daß es zehn Weltkörper oder Kreise geben müsse, und da die Beobachtung nur neun (die Sonne, die, Erde, den Mond 5 Planeten, und den Fixsternenkreis) aufwies, so dichteten sie, ihrer mathematischen Theorie zu Liebe, noch einen, die Gegenerde (*αντιγῆ*) hinzu. Hätten sie auch darunter nichts anders, als die eine Hälfte der Erdkugel verstanden, wie einige Ausleger behaupten, ungeachtet sich einige nicht unerhebliche Gründe dagegen anführen lassen, so sieht man doch daraus, daß sie ihre willkührliche Theorie nur gezwungen mit der Natur in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Dieses gilt auch zum Theil von ihrem astronomischen System. So sehr man auf der einen Seite erstaunt, ein dem Kopernikanischen sich so sehr näherndes System so früh, zu finden, während viel spätere Astronomen sich nicht zu dieser richtigern Kenntniß erheben konnten; so auffallend ist es auf der andern, daß, wie es scheint, wo nicht alle, doch einige Gründe für jenes System nur scheinbare, unerwiesene, speculative Sätze und Folgerungen aus ihrer Zah-

*) S. oben S. 100

X. d. S.

**) Aber in diesem Streben liegt schon die Voraussetzung einer vernünftigen Einheit. Vgl. was Aristot. Met. I, 7. über ihre Construction des Himmels sagt.

X. d. S.

14) Stobaeus Ecl. Phys. p. 8. und 456. aus Philolaus. p. 16. aus Aristoxenus. Sextus advers. Mathematic. X, §. 285.

lentheorie waren. Nach demselben bewegte sich um die Sonne, welche den Mittelpunkt des Weltalls ausmachte, die Gegenerde, die Erde, der Mond und dann die fünf Planeten und der Kreis der Fixsterne. Den Hauptsatz, daß die Sonne unbeweglich in dem Mittelpuncte steht, und sich alle übrigen Weltkörper um sie bewegen, folgerten sie daraus, daß der Sonne, als dem Feuer, eine ehrenvollere Stelle gebühre, als der Erde; daß die Mitte und das Ende eine ehrenvollere Stelle sey, als die zwischen beiden liegenden Stellen. Die Sonne, die sie auch das Centralfeuer, den Heerd des Alls und die Jupiterswache nennen, wird also als das Edelste der Natur durch die Kreibewegung der übrigen Himmelskörper gleichsam wie von Arabanten bewacht²⁵⁾. Diese

25) Aristoteles *Metaphysicor.* vgl. oben *Met.* 2 u. 4. *scilicet* (I. 6. *Metaph.*) και οτι ειχον ἀπολογούμενη δεικνύμεν εν τοις ἀριθμοις και ταίς αρμοίαις προς τα του ουρανου παθη και μερε και προς αλην διακοσμησιν, ταυτα συναγούτες εφηρμοστον. και ει τι που διελαιτε, προσεγγιζοντε του συντελεσμένην πασαν αυταις ειναί την πραγματειαν. λεγω δ' ολον, επειδη τελειον η δεκας ειναί δοκει και πασαν περιελήφμεν την των αριθμων φυσιν, και τα φερόμενα εν τω ουρανω διωκε μεν αυται φασιν, οτιαν δε εντα μορην των φαινομεν δια τουτο διακτην την αντιχθονα ποιουσι. — *de Coelo* II, c. 13. Ετι μεν γαρ του μεσου πυρ ειναί φασι, την δε γην εν των αυτρων οτιαν επικλη φερομενην περι το μεσον, νικτω και ημεραν ποιειν. ει δ' ανηκται αλλην ταυτη κατασκευασθαι γην, την αντιχθονα οτόμα καλοισι, ου προς τα φαινόμενα τους λογους και τας αιτίας ζητούντες, αλλα προς τινος δοξας και λογους αυτων εν φαινόμενα προσελκόντες, και πειραματοι συγχωρουν. πολλοις δ' αν και σταφοις συνδραζει, μη διεν τη γη την του μεσου χωραν αποδιδουσι, το πιστον ουκ εν των φαινόμενων εθροισιν, αλλα μλλον και εν των λογων. τη γαρ τιμιωτατη οιονται προσκειν την τιμιωτατην υπαρχιν χωραν. ειναί δε πυρ μεν γης τιμιωτερον. το δε περας των μεταξυ. το δε οσχάτω και το μεσον. παρας. ωστε εν ταυτων αναλογιζόμενοι ουκ οιονται επι του μεσου κεισθαι της σφαιρας αυτην, αλλα μλλον το πυρ. ει δ' οι γε Πυθαγορειοι και διε το μάλιστα προσκειν φυλαττασθαι το κυριωτατον των παντας. το δε μεσον ειναί τοιουτον. δ' Διος φυλακην ονομαζουσι, το ταυτην εχον την χωραν πυρ. εωσπερ το μεσον. απλως λεγόμενον, και το του μεγαθους μεσον, και του πραγματος εν μεσον και της φυσικης. Wenn die Pythagoreer unter der Gegenerde nichts als die Fälsche der Erdbeuge verstanden hätten, so liesse es sich kaum denken, wie sie jener die erste, der Erde selbst die zweite Bahn um die Sonne hätten beilegen können, zumal wenn sie, wie aus der zweiten Stelle des Aristoteles erhellt, wo auch von dem Tag- und Nachtwechsel die Rede ist, die Umdrehung der Erde um ihre Axe kannten. Nach dem Phi

Weltkörper bewegen sich um das Centralfeuer nach gewissen harmonischen Verhältnissen, woraus die Sphärenmusik entsteht. Dieser Gedanke ist das gemeinsame Product einer jugendlichen kühnen Einbildungskraft und der systematisirenden Vernunft. Nachdem nemlich Pythagoras die Entdeckung gemacht hatte, daß der Schall durch die Erschütterung der Luft entstehe, wenn zwei Körper an einander stoßen, und daß die Verschiedenheit des Schalls von der Schnelligkeit der Erschütterung und der Quantität der Masse abhängt, nachdem er ferner die Verhältnisse der Töne zu einander mathematisch bestimmt hatte *), trug er diese Theorie auch auf die Weltkörper über. Jeder derselben, behauptete er, bringt durch seine Bewegung einen eignen Ton hervor. Diese Töne der verschiedenen Weltkörper stehen in Verhältnissen zu einander, woraus ein großer Weltaccord entsteht. Dem Einwurfe, daß die Menschen diese Weltmusik nicht hören, begegnete er durch die scharfsinnige Bemerkung, daß sie von Geburt an daran gewöhnt werden, und, weil sie ununterbrochen fortbauert, sie nicht vernehmen können **), wie man den Ton nur im Gegensatz der Stille vernimmt.

Wir finden in der Pythagoreischen Philosophie noch eine andere, ebenfalls willkürliche Anwendung der Zahl-Beziehung, die aber insofern merkwürdig ist, als sie etwas Aehnliches

Isolaus Plutarch. phys. decret. III, c. 11. war die Gegenrhe nicht allein der Erde entgegengesetzt, sondern bewegte sich auch um das Centralfeuer so, daß sie der Erde entgegengesetzt blieb, und daher nie gesehen werden konnte [G. Bösch a. a. O. S. 114 ff.] Dieses scheint auch Aristoteles zu bestätigen de Coelo II, 13. αὐτὸς μὲν μὴδὲ εἰς τὸν μίον ἀποβῆαι φασὶν αὐτὴν, κινεῖσθαι δὲ κυκλίᾳ περὶ τὸ μέσον· οὐ μόνον δὲ ταύτην, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντι-
χθονίαν, καθ' ἑκάστην εἰσπομπὴν πρότερον. οἷον αἱ δὲ δυνάμεις αὐτῶν πορεύονται τοιαύτῃ ἀνδροκύβητι φερόμεναι περὶ τὸ μέσον, ὥστε ἵνα ἀδῆλον εἴη τὴν ἀντιφασίαν τῆς γῆς. [Auch von Plutarch im Ruma vgl. de plac. III, 13. wird die Letzte von der Kreisbewegung der Erde um das Centralfeuer den Pythagoreern zugeschrieben.]

^{*)} Bgl. Stob. sch. p. 460, u. Bldsch a. d. D. S. 60 ff. I. u. P.

16) Aristoteles de Coelo II, c. 9. φανερὸν — ὅτι καὶ τὸ φανερὸν γίνεται φανερόν καὶ ἀφανές, ὡς συμβαίνει γενόμενον τῶν πρῶτων κομῶν καὶ διήκται καὶ περὶ τοῦ τοῦ ἀποτῆναι· καὶ μὴν οὕτω γὰρ ἔχει τὸ εὐχέος. c. 1. Cio. Somnium Scip. c. 5. et Macrobi. Comment. lib. II, 1. Plin. Histo. Nat. II, c. 22.

von einer Tafel der Kategorien enthält. Alkmäon, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, hatte behauptet, daß alle mannichfaltige Dinge, welche die Menschen kennen, zweifach, daß ist von der Art seyen, daß sie unter eine von zwei entgegengesetzten Classen gebracht werden können, z. B. gut oder böse, groß oder klein. Es lag hierin die richtige Bemerkung eines Gesetzes des Denkens, nur konnte es Alkmäon noch nicht in seiner Reinheit auffassen, und die Abstraction vollenden. Ein Gesetz des Denkens ward daher als Gesetz der Dinge, die gedacht werden, ausgedrückt. Doch war es jener Eigenschaft ganz angemessen, wenn er die entgegengesetzten Classen der Zahl nach unbestimmt ließ¹⁷⁾. Einige Pythagoreer hingegen suchten diese Gegensätze als Principe der Dinge zu bestimmen, und nahmen deren Zehn an, weil nach ihrer Ansicht die Zahl Zehn das Zahlensystem vollendet enthielt. Sie stellten also zehn Begriffe mit ihren Gegensätzen ohne Princip auf, indem sie die bekanntesten und gemeinsten Eintheilungen der Dinge, wenn gleich von ganz heterogener Art, zusammenfaßten. Es waren folgende:

17) Aristoteles *Metaphysic.* I. c. 5. *εἰσὶν δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δεκά λεγούσιν εἶναι τὰς κατὰ στοιχείαν λεγόμενας* — ὅτι παρὰ τὸν τρόπον εἶναι καὶ Ἀλκμαιῶν ὁ Κροτωνιάτης υπολαμβάνει· καὶ ἦτοι οὗτος παρ' ἐκείνων, ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παραλάβον τὸν λόγον τούτου. — ἀπεφηνάτο δὲ παραπλησίως τούτοις· ἦτοι γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρώπων, λέγουσ τὰς ἀντιτιοτήτας, οὐχ ὥςπερ οὗτοι διωρισμένας, ἀλλὰ τὰς τυχούσας, αἷον λευκόν, μέλαν, γλυκὺ, πικρὸν, αγαθόν, κακόν, μικρόν, μέγα· οὗτος μὲν οὖν ἀδιοριστὰς περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ λίθυοι καὶ ποταὶ καὶ τινὲς αἱ ἀντιτιοσεις ἀπεφηνάτο. [Krug *Besch. der Phil. alt. Zeit* ist im Irrthum, wenn er dem Alkmäon die zehn Doppelbegriffe beilegt, da gerade in dieser Stelle gesagt wird, Alkmäon habe keine bestimmten Gegensätze angegeben, wie die übrigen Pythagoreer. Uebrigens ist aus dieser Stelle auch Diog. L. VIII, 83. zu erklären, wo es heißt: *δύο τὰ πολλὰ εἰσὶ τῶν ἀνθρώπων*. Alles Viele in den menschlichen Dingen ist zwei, d. i. beruht auf dem Gegensätze. *Zus. d. F.*] Es ist wahrscheinlich, daß die Pythagoreer erst nach Alkmäon den Versuch machten, diese Gegensätze bestimmt anzugeben. Vielleicht ist die Vermuthung nicht zu gewagt, daß Archytas einer von diesen Pythagoreern ist, und daß daher die Sage entstand, er sei erster Erfinder der Kategorien; dieses konnte Veranlassung geben, ihm Schriften, worin diese abgehandelt sind, unterzuschreiben. (Vgl. oben S. 80 f.)

Das Endliche, Grenze (περας)	Das Unendliche (απειρον)
Das Ungerade (περιττον)	Das Gerade (αρτιον)
Das Eine (εν)	Das Viele (πληθος)
Das Rechte (δεξιον)	Das Linke (αριστερον)
Das Männliche (αρρεν)	Das Weibliche (θηλυ)
Das Ruhende (ηρεμων)	Das Bewegte (κινουμενον)
Das Gerade (ευθυ)	Das Krümme (καμπυλον)
Das Licht (φως)	Die Finsterniß (σκοτος)
Das Gute (αγαθον)	Das Böse (κακον)
Das Viered (τετραγωνον)	Das ungleichseitige Viered (ετερομηκες) ¹⁸⁾

Diejenige Idee, welche die Erfinder dieser Tafel leitete, war, alle Begriffe, durch welche den Dingen eine Vollkommenheit beigelegt wird, auf der einen Seite; auf der andern aber diejenigen zusammen zu stellen, welche einen Mangel der Vollkommenheit nach ihrer Vorstellung einschließen. Daher steht auch der Begriff des Endlichen oder Begrenzten, und auf der andern Seite der des Unendlichen oben an. Denn mit dem Endlichen, der Einheit, verglichen sie alles Bestimmte und Regelmäßige, mit dem Unendlichen, Gleichen aber das Unbestimmte, Ungeordnete, Unerkennbare in der Welt¹⁹⁾. Diese Idee enthält das Band jener so heterogenen Begriffe. Die Pythagoreer fanden hier wahrscheinlich reichlichen Stoff, das Talent des Wises zu üben, um die Ähnlichkeit sowohl, als die Unterordnung derselben unter die Hauptbegriffe ihres Systems, das Begrenzte und Unbegrenzte, auszumitteln. Obgleich diese Bemühung für die Wissenschaft fruchtlos war, so ist doch zu bedauern, daß von diesen Raisonnements sich wenig mehr als Nichts erhalten hat. Denn dieses Spiel mit

18) Aristotel. Metaphys. a. a. D. Eine Bestätigung der Richtigkeit dieser Tafel ist es, wenn Aristoteles Ethic. ad Nicomach. II. c. 6. sagt το γαρ κακον του απαιρου, ως ος Πυθαγορειος απακον το δ' αγαθον του πεπερασμενου, und I. c. 6. sie setzten εν τη των αγαθων συσκευη το εν. Vgl. Metaphysic. XIII, a. 6. Plutarchus de laide et Osiride. Vol. IX, p. 170.

19) Theon. Smyrnaeus Mathemat. c. 5. p. 30.

Begriffen war doch eine Uebung und Schärfung des Verstandes, welche auf die Cultur der folgenden Zeiten nicht ohne Einfluß seyn konnte, und über die Philosopheme der Pythagoreer würde gewiß mehr Licht verbreitet werden, wenn uns nur über einen solchen Gegenstand ihr vollständiges Raisonnement bekannt wäre.

Die Aehnlichkeit übrigens zwischen jener Tafel und den Aristotelischen Kategorien ist nur sehr entfernt, und liegt außer der Zahl Zehn, die beiden gemein ist, nur darin, daß die Pythagoreer diese Begriffe, wie Aristoteles seine Kategorien, für Principien und Eintheilungsgründe der Dinge ansahen. Allein Aristoteles verfuhr dabei als geübterer Denker, indem seine Kategorien wirklich allgemeine Prädicate enthalten, und insofern einartig sind. Hier sind aber verschiedenartige allgemeine und besondere, reine und empirische unter einander gemischt, und es fehlt daher die Nothwendigkeit, jedes Object unter einen dieser entgegengesetzten Begriffe unterzuordnen.

Werkwürdig bleibt diese Tafel aber auch in der Rücksicht, weil daraus die Armuth philosophischer Begriffe in den damaligen Zeiten erhellt; wenn man auch nicht annehmen kann, daß diese Tafel sie alle in sich fasse. Auch zeigt sich darin noch die niedrige Stufe der Cultur, daß diese Begriffe noch alle concret sind. Welcher Unterschied findet sich in dieser Rücksicht schon bei Aristoteles Kategorien.

Aus dem, was wir bisher angeführt haben, erhält auch die obige Bemerkung (vergl. S. 100) vollkommen ihre Bestätigung, daß nemlich das Wort Zahl (*αριθμος*) in der Pythagoreischen Philosophie vieldeutig ist. Schon Aristoteles bemerkte, daß die Zahlen theils Bestandtheile und Principien der Dinge, theils Analogien derselben ausdrückten *). Es ist daher um so weniger zu verwundern, daß spätere

*) Aristoteles *Metaph.* I, c. 5. 6. Das Schwanken zwischen dem Abstracten und Concreten in den Berichten über diese Lehre des Pythagoras scheint sich aus der Natur der, für die philosophische Forschung nicht adäquaten, symbolischen Lehrart zu erklären. H. d. P.

Erklärer diesem Worte andere Bedeutungen unterschoben, und überhaupt dieses metaphysische Zahlensystem auf verschiedene Art deuteten und erklärten, je weniger die Pythagoreer selbst ihre Begriffe genau zu bestimmen vermochten. Dieß war vorzüglich der Fall mit der Erklärung des Ursprungs der Welt, über welche überhaupt die Vorstellungsarten der spätern Pythagoreer weniger, als der ältern, bekannt sind.

Daß die Pythagoreer, gleich den meisten griechischen Philosophen, die Welt für entstanden hielten, und ihr eigenes System der Kosmogenie hatten, ist eine unlängbare Thatsache²⁰⁾, und läßt sich nach der damaligen Denkart nicht anders erwarten. Daß sie auch dabei ihr Zahlensystem zum Grunde legten, ist ebenfalls gewiß; nur wissen wir zu wenig von dem Eigenthümlichen desselben. Nach einem Fragmente der Theano beim Stobäus, werden die Griechen getadelt, daß sie dem Pythagoras die Behauptung angedichtet haben, alles entstehe aus Zahlen, da er doch nur behauptet habe, alles entstehe nach Zahlen²¹⁾. Allein dieß Fragment ist unbezweifelt untergeschoben, und rührt wahrscheinlich von einem spätern Pythagoreer her, der nach Aristoteles lebte. Denn Aristoteles erklärt die Vorstellungen der Pythagoreer ebenfalls auf die erste Art²²⁾. Die ältern Denker sehen, nach Aristoteles Bericht, das Princip aller Entstehung in die ursprüngliche Materie selbst, die jüngern aber außer derselben²³⁾. Da dieses letzte System sich

20) Aristoteles Metaphysic. XII, c. 3. *οτι κακοποιουνται και φυσικως βουλονται λυγιν.*

21) Stobaeus Eclog. Physic. p. 302. *και συγχρους μιν Ελληνων πιπλισμαι ταμισαι, φαναι Πυθαγορον, Εριθμου παντα φυσικαι, ουτως δε λογος αποριαν παρεχεται, και ο μηδε εστιν επινοηται γιναν; ο δε ουκ εξ αριθμου, και ο δε αριθμον ελεγε παντα γινεσθαι, οτι εν αριθμω ταξις πρωτη ης μεταοισις και εν τω αριθμητοις πρωτον το και δευτερον και τ' αλλα απομειως τοταται.*

22) Aristot. Metaph. XIII, c. 3. l. c. 7. Doch stimmt damit eine andere Stelle I, 6. nicht überein, wo es heß: *οι μιν γαρ Πυθαγορειοι μιμησιν τα οντα φασιν ειναι τον αριθμον.* Allein wahrscheinlich rührt das von der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit des Wortes Zahl her. (Vgl. die Anm. *) zu S. 100 u. 115.)

23) Aristot. Physic. I, c. 6. *και τοις παλαις ειναι και αυτη η δοξα, οτι το εν, και υπαροχη και αλλωτε αρχαι των οντων και*

von Anaxagoras an datirt, so sind die Pythagoreer wahrscheinlich der ersten Meinung zugethan gewesen, welches auch dadurch bestätigt wird, daß sie nicht das Princip, woraus etwas entsteht, sondern was daraus entsteht, wie bei den Pflanzen, Thieren, für das Vollkommenste gehalten haben²⁴).

Wahrscheinlich nahmen sie daher ebenfalls einen chaotischen Zustand vor Entstehung der Welt an, in dem nichts Bestimmtes und Begrenztes war. Das Hervortreten aus diesem Zustande der Unbestimmtheit war der Anfang der Weltbildung, wodurch in dem leeren Raume Körper begrenzt wurden. Einigen Nachrichten zu Folge scheint in ihrem Systeme das Centralfeuer oder die Sonne, welche sie die Einheit ($\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$, το $\epsilon\nu$) die Wache des Jupiter nennen, zuerst gebildet worden zu seyn²⁵). Hier entsteht

$\alpha\lambda\lambda\eta\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\nu\ \alpha\nu\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\pi\omicron\tau\omicron\varsigma\cdot\ \alpha\lambda\lambda'\ \alpha\iota\ \mu\epsilon\nu\ \alpha\rho\chi\eta\sigma\iota\alpha\iota\ \tau\epsilon\ \delta\nu\epsilon\ \mu\epsilon\nu\ \pi\omicron\iota\sigma\iota\alpha\iota\ \tau\epsilon\ \delta\epsilon\ \epsilon\nu\ \pi\omicron\sigma\chi\eta\iota\varsigma\cdot\ \tau\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\rho\omicron\nu\ \tau\iota\mu\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\nu\tau\omicron\nu\tau\iota\omicron\nu\cdot\ \tau\epsilon\ \mu\epsilon\nu\ \epsilon\nu\ \pi\omicron\iota\sigma\iota\alpha\iota\ \tau\alpha\delta\epsilon\ \delta\nu\omicron\ \pi\omicron\sigma\chi\eta\iota\varsigma\cdot\ \phi\alpha\sigma\iota\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu.$ [Offenbar ist diese Stelle zu unbestimmt, um einen Schluß über Pythagoras Kosmogonie darauf gründen zu können; es fragt sich, ob unter den Größen die Pythagoreer gemeint sind, um so mehr, da, nach der vorher mitgetheilten Kategorientafel derselben, das $\epsilon\nu$ vielmehr auf der Seite des Räumlichen, Thätigen liegt; von einer unzerleglichen Materie aber ist in dieser Stelle gar nicht die Rede. Zusaß d. F.]

24) Aristot. Metaphys. XII, 7. (da Vall XIV, 8.) XIV, 5. (da V. XII, 5.) [Iber vielleicht beziehen sich diese Stellen auf die Lehre des Pythagoras von der vollkommenen Zahl. Zusaß d. F.]

25) Stobaeus Ecl. Phys. p. 468. aus Philolaus: το $\pi\rho\tau\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \mu\epsilon\omicron\theta\epsilon\omega\varsigma$, το $\epsilon\nu$, $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\ \mu\epsilon\omicron\theta\ \tau\alpha\varsigma\ \sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma$, $\sigma\omicron\iota\alpha\ \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha$. Vergl. p. 488. (Bdch. a. a. D. S. 91 ff.) und p. 450 sq. $\alpha\rho\chi\eta\sigma\iota\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \tau\eta\ \pi\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu\ \alpha\pi\omicron\ \pi\upsilon\rho\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\mu\pi\tau\omicron\nu\ \sigma\tau\omicron\chi\eta\tau\omicron\nu$. [Das fünfte Element oder die $\kappa\alpha\mu\pi\tau\eta\ \sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$, quinta essentia, von welcher hier die Rede ist, und welches der Aether genannt wird, Theologum. arithmet. p. 28; kommt auch andernwärts schon als pythagoreische Vorstellung vor, (vgl. Ocellus bei Sezt. adv. math. X, 516; die Stelle des Pseudoplatarch, Deor. phys. II, 6. womit nicht übereinstimmt L. 14., u. Euseb. praepar. XIV, 14.) und soll nach dieser Ansicht dem Dodecaedron correspondiren, wie die vier gewöhnlichen Elemente, Erde, Feuer, Luft und Wasser dem Cubus, dem Tetraedron, Octaedron und Ikosaedron unter den regelmäßigen Figuren. Vgl. Bdch. a. a. D. S. 160. Wytenbach ad Phaed. p. 304. Doch ist der alpythagorische Ursprung dieser Lehre nicht außer Zweifel gesetzt. Das ächt philolaische Bruchstück beim Stobaeus ecl. phys. p. 10. welches durch das nach der gewöhnlichen Art vorkommende $\epsilon\alpha\varsigma$:

aber die Schwierigkeit, ob in ihrem System die Einheit das thätige Princip, und die Zweiheit das Leidende seyn soll. Wenn Aristoteles oben angeführte Bemerkung auch für die Pythagoreische Philosophie gilt, so müßte die Einheit leidend, und die Zweiheit thätig seyn. Man müßte also unter der Einheit das Chaos, und unter der Zweiheit die in demselben enthaltenen Kräfte verstehen. Allein die Einheit nehmen sie durchgängig für das thätige Princip²⁶⁾. Und was soll die Zweiheit bedeuten? Die Materie überhaupt? Dann hätte ihnen Aristoteles nicht den Einwurf machen können, wie aus bloßen Zahlen, Ausdehnung, Schwere, Bewegung könne erklärt werden? ²⁶⁾. Diese Schwierigkeit scheint unauflöslich. Denn wenn man bloße Zahlen annehmen wollte, wie Aristoteles anzudeuten scheint, so steht dem wieder entgegen, daß sie selbst nach Aristoteles Bericht unter den Zahlen keine Schemate der Quantität (arithmetische Zahlen) sondern Quanta, ausgedehnte Größen verstanden ²⁷⁾. Aus ihren Philosophemen über das göttliche Wesen, die wir unten anführen werden, erhellt, daß sie die Gottheit, die Einheit, als die allgemeine wirkende Kraft des Universums ansahen, und es bleibt uns daher nichts anders übrig, als anzunehmen, daß Aristoteles oben angeführte Bemerkung keine Beziehung auf die Pythagoreische Philosophie hat, wiewohl er sich mit Unrecht zu allgemein ausgedrückt hat.

Hier müssen wir aber noch zweier Erklärungsversuche gedenken, welche sich bei dem Sextus finden, und zwar wahrscheinlich einige acht Pythagoreische Gedanken enthalten, aber doch, wegen der größern Kunst und deutlichere Entwicklung, gewiß die Producte späterer Zeiten sind. Wir

²⁶⁾ schiff (ολως) auch Bösch augenscheinlich belästigt hat, glaube ich durch die leichte Correctur ολης (και ο τας σφαieras ολης περιμετρον) was so offenbar mit der Stelle bei Plutarch. II, 6. τηντου παντος σφαieras übereinstimmt, verbessern zu können. Auf. d. φ.]

²⁷⁾ Hierher kann auch die Stelle Arist. Met. XIV, 4. bezogen werden, nach welcher die Pythagoreer nur das Gerade entstehen lassen.
H. d. φ.

26) Aristoteles Metaphysic. I, c. 7. XIII, c. 3.

27) Aristoteles Metaphys. XIII, c. 8. ακυροι δε τον αριθμον τα ορια λεγουσι.

geben ihnen hier eine Stelle, um zu zeigen, was spätere Denker aus der Pythagoreischen Zahlenlehre gebildet haben, und weil wir keinen schicklichen Ort wissen, da der Urheber und die Zeit dieser Ausbildung nicht bekannt sind.

Die Principe der Körperwelt können nicht in den Objecten der sinnlichen Anschauung, den Erscheinungen liegen. Denn alles, was angeschaut wird, ist zusammengesetzt, hat gewisse Bestandtheile; was aber aus Theilen besteht, kann kein Princip (nichts Erstes) seyn, sondern das, woraus es besteht, was also kein Gegenstand der Anschauung mehr ist. Körper, wenn sie auch so klein gedacht werden, wie Atomen, sind daher zu Principien nicht tauglich, weil wir diese in Gedanken immer noch als zusammengesetzt denken, und daher nie auf ein Erstes kommen. Die Principien der Dinge müssen also etwas Unkörperliches (nichts Empirisches) seyn. Von der Art sind nun zwar die Ideen und die stereometrischen Figuren, aber sie sind noch nicht das Erste. Denn jede Idee wird für sich als Eins, in der Zusammensetzung aber als zwei, drei u. s. w.; vor jenen Figuren aber werden die ebenen Figuren, und diese als aus Linien bestehend gedacht, welche durch die Zahl bestimmt werden. Alle Zahlen aber fallen unter die Einheit, weil jede Zahl als Einheit gedacht wird. Diese Gründe bewogen den Pythagoras, die Einheit ($\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$) als das Princip der Dinge anzunehmen, durch deren Theilnahme jedes Ding Eins genannt werde. Diese Einheit an sich und als identisch betrachtet, wird als eine Monade gedacht, die Einheit aber mit sich selbst (als etwas Verschiedenes gedacht) verbunden, gebe die unbestimmte Zweiheit ($\alpha\omicron\pi\iota\omega\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\omega\varsigma$) das heißt, die Form der Zweiheit, ohne eine bestimmte Größe unterzulegen, durch welche Form aber doch jede bestimmte Zahl Zwei, Zwei wird. Einheit und die unbestimmte Zweiheit sind also die Principe aller Dinge, das Erste, über welches hinaus man nicht weiter gehen kann²⁸⁾.

28) Sextus adversus Mathematicat. X. §. 249 — 265. Bgl. Pyrrh. hypotyp. III, 152 sqq.

Die letzte Behauptung unterstützten sie mit verschiedenen Gründen. Mit vorzüglicher Kunst ist folgender entwickelt: Einige Gegenstände lassen sich für sich, ohne Beziehung auf andere denken, als: Mensch, Pferd, Pflanze; andere als entgegengesetzt, z. B. Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht, Bewegt und Ruhig; andere endlich nur in Beziehung auf andere, z. B. Rechts, Links, Oben Unten, Halb, Doppelt. Der Unterschied zwischen diesen beiden letzten Arten von Objecten besteht darin, daß bei den Entgegengesetzten das eine gesetzt wird, wenn das andere aufgehoben wird, wenn z. B. Bewegung entsteht, so hört die Ruhe auf und umgekehrt; relative Objecte hingegen werden zugleich mit einander gesetzt, und aufgehoben; die Hälfte kann nicht statt finden, wenn nicht das doppelte gesetzt ist. Ferner findet bei diesen ein Mittleres statt, aber nicht bei den Entgegengesetzten. Zwischen Größer und Kleiner läßt sich ein Mittleres, das Gleiche denken, aber nicht zwischen Tod und Leben, Ruhe und Bewegung ²⁹).

Da dieses drei Arten von Objecten sind, so muß es über diese noch eine höhere Gattung geben, welche die Arten unter sich begreift. 1) Als Gattung der ersten Art nahmen sie das Eins an, denn so wie dieses für sich ohne Beziehung auf etwas anders, so wird auch jedes von jenen Objecten für sich als eine Einheit gedacht; 2) als Gattung der zweiten Art das Gleiche und Ungleiche; denn die Ruhe wird als Gleichheit gedacht, weil sie keine Grade zuläßt, die Bewegung aber als Ungleichheit, wegen des größern oder geringern Grads, dessen sie empfänglich ist; 3) als Gattung der dritten Art, das Uebermaaß und der Mangel (*ὑπεροχή, ελλειψις*), denn groß, größer, viel, mehr, hoch, höher wird als etwas ein Anderes übertreffendes; klein, kleiner, wenig, weniger, niedrig, niedriger als etwas Mangelndes gedacht. Diese Gattungen können aber auch noch

29) Ebendaf. §. 263 — 269.

auf höhere Begriffe zurückgeführt werden. Das Gleiche nemlich kann unter die Einheit begriffen werden, weil Eins sich selbst gleich ist, die Ungleichheit aber läßt sich auch als Uebermaaß und Mangel denken; denn von ungleichen Dingen überwiegt das eine, und das andere wird überwogen; dieses führt auf den Begriff der unbestimmten Zweiheit. Einheit und die unbestimmte Zweiheit sind also die höchsten Gattungen und Principe der Dinge. Denn aus diesen entspringen alle Zahlen, und andere Dinge. Aus der Einheit nemlich Eins als Zahlgröße, aus der Einheit und unbestimmten Zweiheit (zweimal eins) die Zahl Zwei und sofort alle Zahlen. Die Einheit vertritt dabei die Stelle des wirkenden Principis, die unbestimmte Zweiheit die Stelle der leidenden Materie. So wie sie nun hieraus das ganze Zahlensystem, so leiten sie auch die Welt, und alle darin enthaltenen Dinge ab. So wie die Einheit das Erste in dem Zahlensystem ist, so nehmen sie nun den Punct als das erste für die Körperwelt an. Beides ist etwas Untheilbares, jene das Princip der Zahlen, dieser das Princip der Linien. Die Linie wird als der Zweiheit analog gedacht, denn sie ist die Länge zwischen zwei Puncten. Und so führen sie die Figur auf den Begriff der Dreiheit, einen mathematischen Körper auf den Begriff der Vier zurück. Hier theilten sich die Pythagoreer aber in zwei Partheien. Einige legten nur einen Punct der Erklärung von Entstehung einer Linie, Figur u. s. w.; andere aber, wie wir schon gezeigt haben, die Einheit und Zweiheit zu Grunde, und leiteten dann den Ursprung der dichten Körper, des Feuers, der Luft, des Wassers, der Erde ab ³⁰⁾.

Die letztere Anwendung der Zahlen auf die Erklärung der Entstehung der Körperwelt scheint wirklich acht Pythagoreisch zu seyn. Zum wenigsten wird es begreiflich, wie Aristoteles die oben berührten Einwürfe dagegen machen konnte. Denn im Grunde enthält diese Theorie nichts weiter, als die mathematische Erklärung der Linien, Flächen

30) Ebenbas. S. 269 — 284.

und Körperfiguren, welche sich zwar auf die Form aller Körper bezieht, aber nichts zur Erklärung ihrer materiellen Beschaffenheiten beiträgt. Die Schwierigkeiten, welche sich daraus ergeben, hören auf, wenn man annimmt, daß das Wort Zahlen, wie wir schon oben bemerkt haben, in einem doppelten Sinne genommen ist, ein Umstand, der für jene Zeiten paßt, und auch sonst leicht erklärlich ist. — Jenes Raisonnement hingegen, wodurch diese Erklärung begründet werden soll, ist spätern Ursprungs, wie schon die Eintheilung der Dinge in absolute, relative und entgegengesetzte, die erst nach Aristoteles logischem Systeme erwartet werden kann, und die Erwähnung der Ideen beweiset *).

Das Pythagoreische System, so weit wir es auch nur nach bloßen Bruchstücken kennen, ist dennoch eine merkwürdige Erscheinung wegen der originellen Ansicht, die es enthält. Pythagoras überließ gleichsam den andern Forschern das Materielle der Körperwelt, was nur auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, zu erforschen, und behielt für sich das Formelle, was man a priori wissen kann. Ihn interessirten nur die Körper, insofern sie Größen sind, und in Verhältnissen zu einander stehen. Indem er nach den Bedingungen derselben forschte, entdeckte er, daß sich Größen im Allgemeinen nur durch Zahlen dem Verstande deutlich darstellen lassen. Aber diese Ansicht erstreckt sich nur über die Körperwelt, und nur über diese, insofern sie ruht, nicht inwiefern sie in Bewegung ist. Es ist nothwendiges Gesetz, diese uns im Raume zu denken, als ausgebehnte Größen, und in Verhältnissen zu einander, die nicht anders als in Zahlen bestimmt vorgestellt werden können. Wenn Pythagoras durch seine Behauptung: alle Dinge sind Zahlen, und das ganze Universum steht in harmonischen Verhältnissen, nichts anders als das verstand, so ist sie wahr; nur nicht ganz richtig und bestimmt ausgedrückt. Allein er ging offenbar weiter. Er sucht Gründe der Dinge, die außer uns sind, als von Vorstellungen un-

*) Vgl. die Anmerkung zu S. 104 u. f.

abhängiger Dinge, und er findet diese in Vorstellungen (Zahlen), die er aber selbst als Bestandtheile der Dinge vorher in die Dinge gelegt hat. Er will nicht allein die nothwendigen Bedingungen aufsuchen, unter welchen alle Gegenstände, die nur in der äußern Erfahrung vorkommen, vorgestellt werden müssen, er will die Gegenstände selbst aus der Bedingung ihres Vorstellens als reale Dinge genetisch erklären. Hierdurch mußte sein System nothwendig ein Spielwerk mit bloßen Begriffen werden. Uebrigens lag diese Theorie zu weit entfernt von den übrigen Aufgaben der Philosophie, als daß sie auf die Cultur der Philosophie unmittelbar einen großen Einfluß gehabt hätte. Dagegen wirkte sie mittelbar desto wohlthätiger für sie, indem sie das Studium aller mathematischen Wissenschaften beförderte. Im Grunde haben die Pythagoreer zu den großen Entdeckungen der Griechen in denselben einzig und allein den Grund gelegt, und von ihnen rührt die Achtung her, welche die Mathematik im eigentlichen Griechenland vorzüglich seit Platos Zeiten erhielt.

Die Pythagoreer hatten zwar ihre Zahlentheorie mit allen Gegenständen ihres Nachdenkens in Verbindung gesetzt; allein dieses Band ist so locker, daß man es ohne Nachtheil wegnehmen, und ihre Philosopheme unabhängig von demselben vortragen kann. Die Bedeutung des Wortes Zahl ist in diesen Fällen symbolisch, nur ein Zeichen, unter dem sie sich den Begriff denken, oder er enthält nur eine Analogie mit arithmetischen Gegenständen. Wenn sie z. B. sagen: die Seele ist eine Zahl, die sich selbst bewegt, oder die Gerechtigkeit ist eine Zahl, die gleich vielmal genommen, gleich ist³¹⁾, so ist das Wort Zahl gewiß in verschiedener Bedeutung gebraucht, aber was sie darunter verstanden, ist noch nicht sogleich klar. Es würde daher nicht allein überflüssig seyn, diese Terminologie beizubehalten, sondern auch unzweckmäßig, da uns nur sehr wenig von derselben aufbehalten

31) Plutarch. de plac. Philos. IV. c. 2. Πυθαγόρας (ψυχὴν ἀπὸ ἀριθμοῦ) ἀριθμὸν αὐτὸν κινεῖν, τὸν δ' ἀριθμὸν αὐτὸς τοῦ τοῦ παραλαμβάνει. Aristot. Magn. Moral. I. c. 2. ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἑαυτοῦ ἑαυτοῦ. Cf. Aristot. Metaph. I. c. 5.

ist. Es war genug, hier nur diese Anwendung der Zahlen anzuführen, die wir nicht einmal genau genug kennen, um sie als ersten Versuch, Mathematik mit Philosophie zu verbinden, ansehen zu können. Es ist daher nothwendig, daß wir die übrigen Philosopheme der Pythagoreer, außer ihrer Zahlenlehre, nach einer bestimmten Ordnung der Gegenstände vortragen, damit man von dem Umfange der damaligen Speculationen und ihrer Behandlung eine Uebersicht erhalte, und dann die Fortschritte in der Cultur der Vernunft, in Vergleichung dieser Periode mit der folgenden gehörig schätzen könne. Die Forderung eines strengen Zusammenhanges kann hier, so gerecht sie auch sonst ist, nicht erfüllt werden. Denn bei den fragmentarischen Ueberlieferungen bleibt es sogar noch unentschieden, ob und wie die einzelnen Behauptungen ein systemartiges Ganze ausgemacht haben, zumal da es nicht möglich ist, das dem Pythagoras und seinen Schülern Eigenthümliche zu trennen.

Die Welt, Gott, die Seele waren die vorzüglichsten Gegenstände der Speculation der Pythagoreischen Schule; dazu kamen noch einige moralische Betrachtungen. Die Welt stellte sich Pythagoras, zu Folge des Obigen, natürlich unter einer neuen Ansicht, als ein großes harmonisches Ganze vor. Die Betrachtung des prachtvollen Himmels, die so Reiz viel für den Verstand selbst der noch ungebildeten Menschen hat, und seine astronomischen Kenntnisse leiteten ihn darauf, und er drückte seine hohe Bewunderung durch das bedeutungsvolle Wort, *κοσμος*, aus, womit er zuerst, mehreren Nachrichten zu Folge, die Welt bezeichnete³²⁾.

32) Plutarch. decret. phys. II. c. 1. *Πυθαγόρας πρῶτος εὐρησας τῇ τῶν ὀλῶν περιοχῇ, κοσμον, ex τῆς αὐτοῦ ταξέως*. Stobaeus Ecl. Phys. p. 450. [In andern Orten wird dagegen schon dem Thales und Anaximander dieser Ausdruck beigelegt. Siehe oben p. 61. Nach Diog. L. VIII, 48. u. Anonym. de vita Pyth. apud Photium §. 14. soll er den οὐρανός so genannt haben. Bei Philolaus aber, nach dem in der folgenden Note angeführten Fragmente, sind οὐρανός, κοσμός und οὐρανός unterschieden, und οὐρανός nimmt selbst in der pythagoreischen Schule verschiedene Bedeutungen an. (Cf. Anonym. de vita Pythag. apud Photium §. 19.) Gewisser ist, daß die Erde als Symbol der geordneten Welt — des κοσμος — ein Hauptsymbol der pythagoreischen Schule war, was mit der oben

Die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Anordnung und Bewegung der Himmelskörper war aber auffallender und sichtbarer, als die Naturgesetzmäßigkeit der Erscheinungen auf unserem Planeten, deren Gesetze noch so wenig erforscht waren; daher die Einteilung der Welt in die himmlische und die sublunarisches Region (die Region vom Monde bis zur Erde), in welcher nicht reine Regelmäßigkeit, sondern auch Zufall und Abwechslung regieren³³⁾. Unter dessen hatte doch Pythagoras oder seine Schüler (vielleicht erst in spätern Zeiten) die regelmäßige Umdrehung der Erde um ihre Axe während ihres Laufs um die Sonne entdeckt, wodurch die Abwechslung von Tag und Nacht entsteht*).

Es ist der Stufe der Cultur dieser Zeiten vollkommen angemessen, der Gottheit, um sie als wirklich zu denken, eine Stelle in der Welt einzuräumen, sie zu einem Theile des Ganzen zu machen. Und dieses thaten noch die Pythagoreer. Die Idee war auch so wenig entwickelt, daß man sich darunter ein Wesen dachte, welches zwar die Bedingung vieler Dinge, aber selbst wieder bedingt ist; die Idee floss noch mit dem Begriff einer Naturkraft zusammen, die also so gut, als alles andere, in den Raum, in den Substanz

S. 112. erwähnten Lehre von den harmonischen Verhältnissen, in welchen die Welt sich bewege, oder der Sphärenmusik zusammenhängt, und von den Bearbeitern der Mythologie mit der Fabel des Apollo, dessen Schüler, Priester, Sohn Pythagoras nach der Sage genannt wird, und mit den orphischen Lehren in Verbindung gebracht wird. S. bes. Creuzer und die bei diesem angeführten Stellen Herodot. II, 81. u. Iamblich de vita Pythag. V, 146.

Zus. b. S. 1

33) Die Einteilung in die sublunarisches und himmlische Region findet sich bei dem Ungenannten in Photius Bibliothek §. 11. Ich mag nicht entschieden behaupten, daß dies ein echt pythagorischer Gedanke ist, obgleich Stobaeus Ecl. Phys. p. 488 ff. etwas Ähnliches aus einem Fragmente des Philolaus anführt. [von welchem später gesprochen werden wird vgl. Böckh a. a. O. S. 95 ff.]

*) Bgl. Anmerkung 15. Zunächst aber ist nur von der Bewegung der Erde um das Centralfeuer die Rede. Diese Lehre wird im Allgemeinen den Pythagoreern Arist. de coelo II, 13. Galen. XXI, 1. insbesondere aber dem Philolaus oder Zetetes von Syrakus, den Cicero Nicetas nennt; (Acad. Qu. IV, 39. Diog. L. VIII, 85.) noch mehr aber dem Philolaus zugeschrieben. Plutarch. de placit. III, 15. Galen. XXI, 5.

M. b. S.

griff das Ganze gesetzt wurde. Nicht lange nach dem Entstehen der Pythagoreischen Schule fand man diesen Begriff für die Idee zu klein und machte das Universum zu Gott. Die Begriffe waren noch zu sinnlich, der Verstand konnte sich noch zu keinem Begriff des reinen Seyns erheben, sondern dachte sich jedes Wesen, selbst die Gottheit und Seele, als körperlich. Die Pythagoreer dachten sich die Gottheit daher zwar als ein Naturwesen, jedoch so, daß sie damit den Begriff des Vollkommensten verknüpften, es als die Quelle des Lebens dachten. Diesem Wesen gebühret in der Welt die vollkommenste vorzüglichste Stelle; und diese ist der Mittelpunkt. Denn das Vorzüglichste muß vor allen andern gesichert und gedeckt seyn. Dieses vollkommenste Wesen ist das Feuer; und da sie dieses unter die zehn Himmelskörper rechneten, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß sie sich die Sonne als das göttliche Wesen dachten. Daher auch die Benennung des Feuers: *Wache des Jupiter*⁵⁴⁾. Unstreitig lag dieser Behauptung die Wahrnehmung von den wohlthätigen Wirkungen der Sonnenwärme und ihrem Einfluß auf Wachsthum und Fruchtbarkeit in der ganzen Natur zum Grunde, so wie sie auf

54) Aristoteles de Coelo II, c. 15. οἷον Πυθαγορείου καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός, τὸ δὲ μέσον αὐτῆς τοιούτου, ὃ διὸς φυλακὴν ὀνομαζοῦσι τὸ ταύτην ἔχει τὴν χώραν πυρ. ὡσαύτ' τὸ μέσον ἀπλῶς λεγομένου, καὶ τὸ τοῦ μεγάλου μέσον, καὶ τῆς φύσεως. Mehrere Benennungen des Centralfeuers, die sich auf die göttliche Natur desselben beziehen, führt Stobaeus Ecl. Phys. p. 488. aus dem Philolaus an. Οὐλοῦτος πυρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ ἰσχυρὸν τοῦ παντός καλεῖται, καὶ Διὸς οἶκον, καὶ μητέρα θεῶν, βῆμας τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως. καὶ πάλιν πυρ ἑτερον ἄνωγετον, τὸ περιεχόν. Philolaus stellt hier ein anderes System auf, in welchem, außer dem Centralfeuer, noch ein Feuer das ganze Weltall gleichsam einschließt. Dessen ungeachtet setzt er gleichfalls die göttliche Kraft in das Centralfeuer, jedoch so, daß er diese nur als Weltseele betrachtet, und von Gott, der auch sie gebildet, unterscheidet. Stobaeus Ecl. Physic. p. 452. τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ μέσσει τῇ πυρὶ, ὅπερ ἑποικίος διὰ τὴν προνομήσασθαι τῆς τοῦ παντός (σφαιρῆς) ὃ δημιουργὸς θεός. Diese Idee einer von Gott verschiedenen Weltseele ist in der Pythagoreischen Schule neu, und macht dieses Fragment etwas verdächtig, so wie auch das, was Stobaeus E. 530. von seinen zwei Sonnen mittheilt. [Ueber das letztere hat sich Bösch a. a. O. E. 324 erklärt. Zufag d. F.]

der andern Seite mit dem astronomischen Systeme der Pythagoreer in enger Verbindung stand. Wir können dafür unmittelbare historische Beweise aufstellen. Der Sonnenstrahl, sagten sie, geht von der Sonne aus, durchdringt den kalten und dicken Aether (Luft und Wasser), durchdringt die vorzüglichsten Wesen der Natur; und belebt alles. Die Wärme (vermuthlich der warme Aether, Ausfluß der Sonne) ist die Ursache des Lebens und in Verbindung mit dem kalten Aether das Princip der Seele. Man darf hieraus wohl folgern, daß Pythagoras mit seinen Schülern die Sonne für die Quelle alles Lebens, Empfindens und Denkens in der Natur gehalten habe, und man begreift, wie Cicero sagen konnte: die Gottheit sey dem Pythagoras eine durch das ganze Universum verbreitete Seele, aus welcher die menschlichen Seelen genommen sind³⁵). Die Gottheit ist also die Lebenskraft der Natur, welche in der Sonne ihren Sitz hat, von wo aus sie sich über alle Theile der Welt verbreitet. Wahrheit, Allmacht und Güte hielt jedoch Pythagoras für Eigenschaften der Gottheit, und lehrte, die Menschen hätten von ihr kein größeres Geschenk bekommen, als die Liebe zur Wahrheit und zum Wohlthun³⁶). Von dieser Seite veredelten die Pythagoreer den Begriff der Gottheit und verbanden mit der Volksreligion Moralität, indem sie jene als moralische Intelligenz dachten, als moralischen Richter der Menschen, dem man nicht allein durch religiöse Gebräuche, sondern auch durch Rechtthun wohlgefällig wer-

35) Sext. Emp. adv. Math. IX. §. 127. Cicero Natura Deor. I, c. 11. *animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperantur.* Cf. de Senectute c. 21.

36) Iamblich vita Pythag. §. 122. *ως οι μιν Ολυμπιοι τας των θυντων διαδοσαν, ουτω των θυνμενων πληθει προσεχουσιν.* Cf. Porphy. de abst. II, 15. *Gerner Iambli. l. l. 159. ου γαρ εινα τα μιν δυνατα τας θυντοις, τα δε αδυνατα, ωσπερ εισοδαι τους συζητομενους, αλλα παντα δυνατα, §. 174. το διανοεισθαι περ του θειου, ως εστι το και προς το ανθρωπινον γενος, ουντως χει, ως επιβλεπειν και μη ολιγορειν αυτου, χρησιμον εινα υπελαμβανον οι Πυθαγοριοι, παρ παινου μαθοντες §. 218. οτι οι θεοι τουν παυν ειση ανειτοι ετα.* Aelian. var. hist. XII, c. 59. [Doch scheint in diesen Stellen Manches Ausdruck der spätern Pythagoreer zu seyn. Zufag d. §.]

den mülfe, obgleich damit der Begriff Gottes als Naturkraft nicht wohl zu vereinigen war, und die praktische Freiheit durch den physischen Einfluß der Götter und Dämonen aufgehoben ward. Pythagoras machte von jenem moralischen Begriffe schon Anwendung auf die Vorstellungen der Dichter, welche in die Volksreligion übergegangen waren, und tadelte sie³⁷⁾ wegen des Widerspruchs, in welchem die von ihnen geschilderten Götter, mit den reineren moralischen Begriffen standen *).

Aus der Einheit der belebenden Kraft in dem ganzen Universum folgerten sie die Verwandtschaft der lebenden und beseelten Wesen mit der Gottheit, und aus der allgemeinen Durchdringung derselben den Zusammenhang aller Theile der Welt, die sie auch selbst für beseelt hielten. Die Sterne

37) Diogenes Laert. VIII, §. 21. wo von Homer u. Hesiod die Rede ist. Iamblich de vita Pythagor. §. 174. 149. 151.

*) Was der Verfasser in dem Vorhergehenden über Pythagoras Vorstellung von der Gottheit vorgetragen hat, scheint mir eben so wenig in einem Begriffe vereinbar, als durch die vorhandenen Berichte über die Pythagoreische Lehre vollkommen begründet zu seyn. Hat die Gottheit ihren Sitz in der Sonne, wie nach gewöhnlicher Vorstellung die Seele im Körper, so ist sie nicht die Sonne selbst, wie oben gesagt wird. Aber es wird nicht einmal bestimmt gesagt, daß sie ihren Sitz in der Sonne habe; denn das Feuer, welches als der vorzüglichste, Leben und Wärme ausströmende, Körper in die Mitte gestellt wird, und daher symbolisch Wache des Juns genannt wurde, ist nach mehreren Pythagoreischen Bruchstücken, besonders Stob. ecl. I, 23. p. 488, ein Feuer, um welches selbst die Sonne kreist; da aber diese *συνταυ πύρος*, wie sie auch heißt, (Xitar des Xlls) in einem andern Fragmente Lib. I, p. 462, das erste Zusammengefügte (Gebildete) genannt wird, so konnte auch dieses Feuer nicht die Gottheit selbst seyn. Es ist daher wahrscheinlicher und der unbestimmten Zahlentheorie der Pythagoreer angemessener, daß sie die Gottheit vielmehr nur unter dem Begriffe des unbedingten Eins dachten, welches von jener Stelle aus, da es daher auch symbolisch *τοιν* genannt wurde (S. oben Note 25 und 117. Böckh a. a. O. S. 98.), durch den ganzen *κόσμος* wirkt und ihn befeuert. Auf eine ähnliche Weise wird in dem Schahnameh, wo von dem Feuerdienste der alten Perser die Rede ist, das Feuer nicht die Gottheit genannt, welche angebetet wurde, sondern nur die Kibla oder der Altar der Natur, zu welchem man sich beim Gebet richtet (vergl. Hammer. in den Wien. Jahrb. der Litt. B. VIII. S. 326. und X, 210.). Der Verfasser stellte aber mit andern (z. B. Kiebmenn) den Pythagoras darum zu tief und sagte seine Lehre zu materiell, weil er das Symbolische derselben nicht festhalten wußte. Sonach scheint nur das Letzte von dem Verfasser oben

sind daher ebenfalls Gottheiten, doch wahrscheinlich der Sonne untergeordnet *).

Die Seele also ist ein Ausfluß der Sonne oder der Gottheit. Es fehlt nicht an verschiedenen Ausdrücken dieses Satzes, welche aber dem Sinne nach alle darauf hinauslaufen. Eine Zahl, die sich selbst bewegt, heißt wohl nichts anders, als ein Wesen mit eigener Bewegkraft, dergleichen alle Theile des Aethers sind. Eben das sind auch wahrscheinlich die *ἑσπερα ἐν τῷ ἀέρι* in der unten angeführten Stelle des Aristoteles *). Aristoteles scheint diese mit

Erfragte der Vorstellungsart des alten Weisen nach zukommen, was mit das Erste kaum zu vereinigen ist. Die Gottheit erscheint Pythagoras als Weltseele, mithin bloß als in der Natur wirkende, und mit ihr in Eins verfließende Kraft (vergl. Senl. Emp. IX, 127.) und der Begriff des Vollkommenen erscheint ihm vorherrschend unter Eigenschaften der Natur. Hiermit stimmt auch überein, daß die Seele, die doch als Ausfluß der Gottheit angesehen wird, und also ihre Natur theilt, die sich selbst bewegende Zahl genannt wird. Wäre man nun übrigens die Gottheit des Pythagoras als ein sich zu dem Vollkommenen entwickelndes (evoluirendes) Princip nach den oben angeführten Stellen des Aristot. (Nam. 24.), oder ihre Wirksamkeit als geistige Emanation betrachten, in dem Sinne wie Plotinios, den man für des Pythagoras Lehrer hält, (nach Arist. Met. XIV, 4.) lehrte, das erste Erzeugende sey das Beste, und wie Eudox bei Simplicius (in phys. An. I.) von Gott spricht, was wir mit der ganzen pythagoreischen Theorie der Zahlen, die als die höheren Geschlechter der Dinge erscheinen, durch welche das Besondere bedingt ist und mit der Lehre von der Seelenwanderung nicht übereinzustimmen scheint: so darf man doch auf keinen Fall dem Pythagoreischen Gott die ausgebildeten Vorstellungen der platonischen Schule unterscheiden.

A. d. P.

85) Diogenes Laert. VIII, §. 27. ἥλιος τε καὶ σελήνη καὶ τοὶ ἄλλοι ἀστέρες οὗτοι θεοὶ διὰ τὸ ὅτι οὗτοι ἐν αὐτοῖς ἐστὶν αὐτῶν ζωὴ καὶ νοῦς — καὶ ἀστέρες οὗτοι πρὸς θεοὺς συγγενῆς, καὶ τοὶ ἀστέρες ἀστέρες θεοῦ. [Der Ausdruck, daß die Sterne Götter sind, welcher sich an die Volksreligion angeschlossen, darf hier so wenig, als jener Ausdruck des Thales verwundern: „daß die Welt von Göttern erfüllt ist,“ da, wenn die Welt von Pythagoras bestimmt als ein befehltes Wesen, die Gottheit als Weltseele vorgestellt wird, dann auch die Gestirne, als Weltkörper (cf. Plut. de plac. II, 13.) oder Theile des νοῦς, welche an dieser Befehlung Theil nehmen, als Götter, aber untergeordnet, erscheinen.

Besatz d. P.]

*) Wie die Gestirne von den Pythagoreern für Götter gehalten worden, so wurden, zufolge dieser Lehre von der ausströmenden Weltseele oder von der Befehlung der Welt, auch die Seelen als Ausfluß der Gottheit für göttlich gehalten, ja Atmiden, dem wir schon

Zusammenh. d. d. Phil. I. 24.

noch behaupten, daß die ganze Luft mit Seelen angefüllt sey, die sie auch Dämonen und Heroen nannten. Durch ihren Einfluß erklärten sie die Träume, die Anzeichen von Gesundheit und Krankheit bei Menschen und Thieren; worauf sich die Reinigungen und Sühnopfer beziehen, ferner alle Divination (Mantik) und die Wahrsagereien.⁴⁰⁾ Die Seelen kommen in den Körper von Außen, und werden aus demselben wieder in die reinere oder unreinere Luft gesammelt *), bis sie wieder in andere Körper übergehen. Denn sie sind unzerstörbar, wie ihre Urkraft, und ihnen ist ein steter Kreislauf vorgeschrieben.⁴¹⁾ Die Behauptung von

buch, einige Pythagoreer hätten schlechtthin gesagt: die Seele sey *αἰθήρ*, Xenokrates aber *αἰθήρ αυτοκίνητος*. [Vergl. auch Macroh. Somn. Scip. I, 14. Zuf. d. Φ.] Die zweite Erklärung hat Aristoteles am angeführten Orte: *ἁπασαν γὰρ τὴν αἰθῆρα ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῇ αἰθρῇ ζῶντα, οἱ δὲ, τὰ ταῦτα κινεῖν*. Diogen. Laert. VIII, §. 28. *εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀποσπασμὸς αἰθέρος, καὶ τοῦ θάρους καὶ τοῦ ψυχροῦ*.

40) Diogenes Laert. VIII, §. 32. Plutarch. de plac. I, 8. Cicero de Divinat. I, 46. [Wiewohl die Annahme göttlicher Mittelwesen, die hier als Luftgeister genannt werden, in dem Systeme des Pythagoras liegt, und mit seinem bekannten Pange zum Götter- und Geisterumgange und zur Mantik (Cic. de div. I, 3.) der, wie schon Niemann bemerkt, auf die Erzeugung des Mysticismus unter den Griechen einen wesentlichen Einfluß hatte, wohl übereinstimmt; so muß man sich doch hüten, aus der oben angeführten, ohnehin verdächtigen Stelle des Diogenes auf eine ausgebildete Dämonenlehre zu schließen, welche gewiß erst den Neupythagoreern angehört. Letztere finden wir bei Hierocles ad Pyth. aur. canm. ad Schienn. p. 126. u. 36, Zufag d. Φ.]

*) Für diese Bestimmung finde ich kein hinlängliches Zeugniß in den angeführten Stellen. H. d. Φ.

41) Diogenes Laert. VIII, 14. *πρῶτος τε (ὁ) φανὶ τούτων ἀποφύγει τὴν ψυχὴν πικρὸν ἀνάγκης ἐμπίπτειν, ἄλλοτε ἄλλοτε ἐνδύσθαι ζῷοις*. Sect. 52. *ἐκδημιμασίων ἀνθρώπων ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται*. Aristotel. de anima I, c. 3. [Die erstere Stelle, in welcher von dem Kreislaufe der Nothwendigkeit die Rede ist, sagt nichts darüber aus, wenn derselbe beginnt; die zweite giebt nur zu verstehen, daß die Seele mit einer bestimmten Beschaffenheit von außen in den Menschen komme, was auch das *ἀποσπασμὸς αἰθέρος* (vergl. Num. 37. und Stoh. ecl. phys. I, 51. p. 790.) andeutet. Auf dieses von außen Kommen scheint auch Aristoteles de an. I, 3. Sect. 25. da V. hinzudeuten in den Worten: *ἐκείνο δὲ πτοχὸν συμβαίνει τούτῳ τῷ λόγῳ, καὶ τοῖς κλειστοῖς τῶν πικρῶν ψυχῶν· συναντῶνσι γὰρ καὶ τιθεσθαι εἰς σῶμα τὴν ψυχὴν οὐδὲν προσδιόρισαντες οἷα τιν' αἰτίαν, καὶ πῶς ἐχόντες τοὺς σῶμας*. Hier wird also zugleich der Grund vermist, warum

der Unsterblichkeit der Seelen ist eine consequente Folge ihres ganzen Systems. Denn die Seelen sind Theile desjenigen, von dem alles Leben in der Welt herrührt, das selbst keiner Vernichtung unterworfen ist *). Eine solche Unsterblichkeit hat wenig zu bedeuten, und entspricht nicht dem moralischen Interesse, welches der gebildete Mensch daran nimmt. Dies erhellt auch daraus, daß sie so wenig auf Gründe für die Fortdauer der Seelen gedacht haben, welche der menschliche Verstand erst dann aufsuchte, als die Unsterblichkeit in nähere Verbindung mit dem Interesse der praktischen Vernunft gesetzt wurde. Der angegebene Grund aber ist so gut als keiner; denn er ist nur hingeworfen, und die Bedingung, unter welcher er erst gültig wird, ist nicht entwickelt. Mit Recht konnte daher Cicero (Tuscul. Q. I, 17.) sagen: die Pythagoreer hätten die Unsterblichkeit bloß angenommen und gelehrt, ohne (deutlich entwickelte) Gründe. Die Seelenwanderung, welche Pythagoras wahrscheinlich von den Aegyptiern angenommen hat ⁴²⁾, war kein Beweis für

die Seele in den Körper versetzt werde. Von dem spätern Bericht erstatten wird ein solcher dem Pythagoras zugeschrieben. Doch scheint die Stelle des Diog. Seel. 31. *απειραννυσαν δὲ αὐτὴν (ψυχήν) ἀπὸ τῆς πλασίδου ἐν τῷ σώματι, ομοίον τῷ σπυρίδι* sich mehr auf die Seelenwanderung nach diesem Leben, nicht auf die Beförderung aus dem Himmel zu beziehen. Es war nemlich eine alte, frühem hin geheime und aus dem Oriente stammende Lehre (Plato Cratyl. p. 400.) wo sie den Orphikern beigelegt wird. Cf. Plut. Phaedon. p. 62. B. Bzegl. Wytenbach ad Phaedon. p. 154 sqq. und Plut. de esu carnium II.,) daß die Seelen wegen früherer Vergehungen in den Körper gesellt worden seien. Die Pythagoreer nahmen also wahrscheinlich den Grund jener Lehre von der Wanderung der Seelen eben daher, woher diese Lehre gestossen war, und schrieben dem Pythagoras die Annahme einer Präexistenz und des Abfalls der Seele bestimmt zu. Auch Aët (Erben des Plato S. 106.) rechnet auf zum Pythagoreismus.

Zus. d. P.]

⁴²⁾ Tennemann hält sich hier an die Stelle des Diog. L. VIII, 28. *διὰ τὴν τοῦ πυρὸς τῆς ἀθανάτου τοῦ σώματος οὐσίας, ἀνείκητον καὶ τὸ σφ' οὐ ἀποσπαστά, ἀθανάτου εἶναι*. Eben so wird sie ihres Ursprungs wegen unzerstörbar, *ἀσφάλας*, genannt; in der Stelle Plutarch. de plac. IV, 7. Der genauere Grund aber lag in der Natur, welche die pythagoreische Lehre dem Göttlichen beilegte, nemlich der steten Bewegungskraft s. oben meine Bemerkung zu S. 130.

X. d. P.]

⁴²⁾ Herodot. II, 2. 123.

die Fortdauer der Seelen, sondern nur Verfinnlichung derselben²¹). Diese Seelenwanderung erscheint hier noch nicht verfeinert, und durch moralische Begriffe gedeutet. Daher sagten sie auch: jede Seele könne in jedem Körper ohne Unterschied einwandern, auch die thierischen Körper nicht ausgenommen²²). Ob dieser Kreislauf der Wanderungen ewig dauere, oder nach Beschaffenheit der Seelen seine Grenzen habe, ist eine Frage, die nicht mit Gewißheit entschieden werden kann. Nur eine Stelle des Diogenes scheint für bestimmte Grenzen zu sprechen²³). Obgleich man ferner

*) Die Lehre von der Seelenwanderung knüpft sich, wie schon angedeutet worden, an die Lehre von der ersten Bewegung der Seele, als eigenthümlicher Eigenschaft derselben, an. Hiernächst kann man hierher auch die Worte des Aristot. de anima I, 3. §. 24. beziehen: *αὐτὸν δὲ ἄρτιον τὸν Θεὸν διὰ τοῦτο πάλαι ποτὶν φησὶν εἶναι ψυχρῶν, οὐ βέλτιον αὐτῷ τὸ κινεῖσθαι τὸν πορνεῖν κινεῖσθαι δὲ οὐτως ἢ αἰετῶς.* Ferner wird diese Lehre, wozu hier nicht zu übersehen ist, durch die Sage an die Person des Pythagoras angeknüpft. Denn er soll in mehreren Gestalten auf der Erde erschienen seyn (vergl. Diog. L. VIII, 40qq. Porphyrr. de vita Pyth. Sect. 65, in Metemh. ed. h. l. ed. Karoling. p. 258 sq.) und vornehmlich sich als Held Euphorbus erkannt haben; womit die Sage auch vielleicht das Gedächtniß des Pythagoras prägt. Ersteres bezieht O. Müller in der Geschichte der Douce 1824. Th. I. S. 220. darauf, daß er jenen, wie sie sich selbst, als Priester des Apollon betrachtete, mit welchem er überhaupt in genauer Verbindung von seinen Verehrern getrachtet wird — auch als Sohn; ja bei Iamblich de vita Pyth. c. 6. (vergl. auch Diog. L. VIII, 21) wird er selbst als Apollon vergöttet. Mour aber bemerkt in seiner Symbolik und Mythologie II. Th. 1. Abth. S. 199., daß die Idee der Seelenwanderung mit der Idee Apollons innig verbunden sey. — Endlich ist noch die physikalische Beziehung der Seelenwanderung nicht zu übersehen, welche man bei den Pythagoreern findet, d. i. die Aufforderung, sich reinere Sitten zu beschaffen, um nicht in thierische Körper gerathen zu werden. H. v. D.

43) Aristoteles de anim. I, c. 3, ἀνὰ τὸν ὅλον χρόνον οὐκ ἐστὶν ἡ ψυχή ποτε μεταβαίνει καὶ πάλιν ἐπιστρέφει εἰς τὸ αὐτὸ σῶμα. [Es scheint dies noch dem Zusammenhang nach nicht zu heißen; die Seele kommt durch Zufall, von ungefähr, d. i. ohne Grund, in den ihr vorkommenden Körper, und es fragt sich sogar noch, ob diese Stelle sich auf die Seelenwanderung bezieht. Wirklich ist es, daß wir keine einzige bestimmte Nachricht der Metaphysiker über Pythagoras Lehre von der Seelenwanderung haben. Die Späteren aber, welche diese Lehre ausgebildet haben, wie Porphyre (de vita Pyth. Som. 19. und Stob. ecl. phys. l. p. 1066 sq.) dehnen sie allerdings sogar auf den Uebergang in lebende Körper jeder Art aus.

Zusatz h. G.]

44) Diogenes Laert. VIII. §. 51. και στυγόμεναι μὲν τὰς καὶ ἀνθρώπων (καὶ ζῴων) ἐπὶ τοὺς πρώτους, τὰς δὲ ἀνθρώπων μὴτε ἀνθρώπων πάλαι, μὴτε ἀλλήλων, θεωροῦσι δ' ἐκκαρτερίας ἁπλῶς ὡς τρωτῶν.

nicht bestimmt angeben kann, wie sich die Pythagoreer den Zustand nach dem Tode gedacht haben, so ist doch so viel gewiß, daß sie mit derselben Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen verbanden, und glaubten, die Seelen der Menschen könnten nach und nach so geläutert werden, daß sie einer vollkommenen Gemeinschaft mit den Göttern gewürdigt würden. Nach ihrer Vorstellungsart hatte sogar der Donner Beziehung auf den Zustand der Bösen in dem Hades, um sie zu schrecken *).

In den Nachrichten von ihren übrigen Lehren von den Seelen der Menschen, ihren Vermögen und ihrem Verhältniß zu den Thierseelen **) herrscht nicht wenig Verwirrung. Vielleicht sind die Meinungen der Ältern und jüngern unter einander gemischt. Zuerst wird ihnen die Unterscheidung des

*) Man findet hier zwei Stellen des Verfassers über denselben Gegenstand, welche sonst getrennt waren (S. 133 und 142. der ersten Ausgabe) verbunden. In der letzte hatte der Verfasser in offenbarem Widerspruch mit der ersten behauptet, daß die Lehre von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung von den Pythagoreern mit moralischen Begriffen in Verbindung gebracht worden sey. Dieses scheint auch aus den beigefügten Gründen und Stellen (Diog. L. VIII, 31. Carmen. aureum. v. 70. 71. Aristot. analyt. posterior. II, c. 11.) erweislich. Vergl. auch den Zusatz zu Note 43. N. d. F.

**) Die Verwandtschaft der Menschen und Thiere war eine Lehre, welche ebenfalls aus der Beseelung der Dinge folgte. Hieraus entsprang in der pythagoreischen Schule das Gebot, die Thiere zu schonen, das Gebot der Enthaltung von gewissen Thieropfern und thierischen Speisen. Auf Ersteres scheint auch die Lehre von der Seelenwanderung Einfluß gehabt zu haben; die Enthaltung von Fleischspeisen aber wurde auch in diätetischer Hinsicht geboten. Vergl. Seneca ep. 108. Sext. Emp. adv. physicos, sive IX, Sect. 227. Dieß Verhalten gegen die Thiere wurde auch zur Gerechtigkeit gerechnet (ebendas. Sect. 130.). Vgl. ferner laublich de vita Pythagor. Cap. 24. Sect. 107 sq. vgl. 150. nach welchen Stellen jedoch ein Unterschied in Hinsicht der verschiedenen Klassen der Schüler des Pythagoras; ferner Cap. 18. 85. Sect. nach welcher Stelle ein Unterschied unter den Thieren gemacht wird, welche geopfert werden dürfen; vgl. 6. Cap. 16. Sect. 68 u. 50, Sect. 168 sq.; eben so Porphy. de vita Pyth. Sect. 43. und de abstinencia ab esu animal. lib. 3. Plutarch. de esu animal. II. und de solertia animalium. Von einer Einschränkung des Verbots in Hinsicht der Thiere redet auch Diog. L. VIII, 20. daß aber der bei Plutarch. de plan. V, 20. angegebene Gedanke dem Pythagoras angehöre, ist sehr zu bezweifeln. Von dem Verbote der Bohnen s. Kitterich. ad Porphy. ed. Kieling. p. 23a eqq. N. d. F.

vernünftigen und nicht vernünftigen (sinnlichen) Vermögens der Seele beigelegt. Da sie, wie es scheint, das Wesen der Seele aus zwei Bestandtheilen, dem warmen und dem kalten Aether, bestehen ließen*), so leiteten sie vielleicht alle Äußerungen der Vernunft von jenem, dem Wärmestoff, oder der in der ganzen Natur verbreiteten göttlichen Kraft, die Äußerungen der Sinnlichkeit aber aus jenem weniger edeln Theile ab. Dann wäre es consequente Folgerung, daß nur die vernünftige Seele unsterblich sey⁴⁵⁾.

Die Unterscheidung der Acte des Vorstellens und des Begehrens ist bei einigem Nachdenken über sich so natürlich, daß fast bei allen Völkern der gemeine Sprachgebrauch verschiedene Stellen des Körpers ausgezeichnet hat, wo jene vorgehen sollen, und daß in einigen Sprachen diese Theile des Körpers selbst die Vermögen bezeichnen. Auch Pythagoras hatte diese Unterscheidung gemacht, und er bestimmte das Gehirn für den Sitz der vernünftigen Seele, das Herz für den Sitz der Begehrungs- und überhaupt der Lebenskraft⁴⁶⁾. Ob er nun auch die unvernünftige Seele in das

*) Nach Aristot. Beschreibung zu schließen, (de anima I, 7.) scheint mir das Philosophem über die Seele, welches der Verfasser hier dem Pythagoras, nach der oben in der Anmerkung 39. angeführten Stelle des Diog. L. beilegt, mehr dem Empedokles anzugehören.
X. d. S.

45) Plutarchus De creat. Physic. IV, c. 7. Diogen. VIII, 30. καὶ τὸ μὲν φρονιμὸν, ἀθανάτου· τὰ δὲ λοιπὰ θνητά.

46) Plutarchus De creat. Physic. IV, c. 5. Πυθαγόρας τὸ μὲν ζῶντιον περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ λογικὸν καὶ νοεὶον περὶ τὴν κεφαλὴν. Cicero Tusc. Quaesl. IV, c. 5. veterem illam equidem Pythagorae primum, deinde Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt; alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. Stob. ecl. phys. p. 874. [In einer von Zenkemann nicht angeführten Stelle des Sextus Emp. adv. math. VII, 92. wird die durch Wissenschaften, besonders Mathematik, gebildete Vernunft das Beurtheilungsvermögen des Wahren genannt: αἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὰν λόγον μὲν φασιν (κρίτηριον εἶναι) οὐ κοινῶς δὲ τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγενομένων, καθάπερ εἰλεγε καὶ ὁ Φιλόλαος, θειωτικὸν τε οὐτὰ τῆς τῶν οὐρανῶν φύσεως, εἶναι τινα συγκριτικὴν πρὸς ταύτην, ὅτι περὶ ὑπὲρ τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοίον καταλαμβάνουσιν περικα. Ob auch der zuletzt angeführte Grund, τοῖς ὁμοίοις τὸ ὁμοίον γινώσκουσιν, der an sehr verbreitetes Erkenntnisprincip späterer Philosophen wurde, (siehe auch Lamlich

Begehrungs- und Gefühlsvermögen (*αισθητικόν, θυμι-
κόν*) eingetheilt habe, wie es in der Folge Plato that, wird
zwar von mehreren Schriftstellern behauptet, aber es läßt
sich daran zweifeln. Denn obgleich die Ausdrücke in der
Sprache vorhanden waren, so scheint doch die Begriffe, welche
dadurch ausgedrückt werden sollten, erst Plato etwas ge-
nauer bestimmt zu haben, und auch bei diesem sind sie noch
sehr schwankend⁴⁷⁾. Nicht sowohl Verworrenheit als Schwanz-
len der Begriffe von den verschiedenen Vermögen des Ge-
müths findet man in einer hieher gehörigen Stelle des Dio-
genes von Laerte. Die Pythagoreer nahmen nach derselben
drei verschiedene Vermögen an, *θυμός*, Begehrungs-
kraft oder überhaupt Lebensprincip*), *λογος* und *γινε-
σκειν* in dem Gehirn; von diesen legten sie das letzte dem
Menschen ausschließlich, das erste und zweite aber als mit
den Thieren gemeinschaftlich bei. *γινεσκειν* bedeutet also wahr-
scheinlich die Denkkraft, *λογος* in einer von dem Sprachge-
brauch späterer Zeiten etwas abweichenden Bedeutung das
Vermögen zu denken, welches die Menschen und Thiere ge-
meinschaftlich besitzen, nur daß die letzten wegen unvollkom-
mener Organisation und Mangel der articulirten Sprache

περι κοινῆς μαθηματικῆς επιστήμης. Cap. 8. Sext. adv. gramm.
lib. 1. Sect. 303.) In dieser Formel von Pythagoras selbst her-
rühre, wie Sextus in der letzten Stelle meint, läßt sich zweifeln, wie
denn auch die beigefügten Verse, welche Bestätigungsweise angeführt
werden, auf Empudocles hinweisen. Aber näher kommt dieser
Lehre der bei Claudianus Mamertus de statu animae Cap. 7. dem
Archytas beigelegte Gedanke: *ad exemplum unius composita est,
quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris.*

Zusatz d. F.]

- 47) Plutarchus Decret. Phys. IV, c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 878.
*οἱ δὲ περὶ Πλάτωνα καὶ Αρχύτας καὶ οἱ λοιποὶ Πυθαγορεῖς τὴν
ψυχὴν τριμερῆ ἀποφαινοῦσι, διαιρούντες εἰς λογισμὸν καὶ θυμὸν
καὶ αἰσθητικόν, τὰντα γὰρ εἶναι χρήσιμα πρὸς τὴν τῶν ἀρετῶν
σπουδάν.* Es scheint als wenn Jamblich, aus dem dieses Fragment
genommen ist, selbst auch dadurch, daß er Platon und Archytas
und dann erst die übrigen Pythagoreer nennt, die obige Vermuthung
bestätige. Der Verfasser der *ἠθικῶν μεγάλων* c. 2. nennt Plato
als den ersten Philosophen, der den Unterschied zwischen Vernunft
und Sinnlichkeit in Begriffe gefaßt habe. Dieses mag, wohl wahr
seyn, wenn man darunter deutliche Begriffe versteht.

*) Wohl richtiger Vermögen der Affecten.

H. b. F.

nicht wirklich denken können⁴⁸⁾. Es ist gewiß eines der schwierigsten Geschäfte, das Mannichfaltige der innern Erscheinungen aufzufassen, zu classificiren, und unter bestimmte Vermögen zu ordnen, und es war damals desto schwerer, je weniger man, bei der allgemeinen Richtung der Speculation auf äußere Gegenstände, die Aufmerksamkeit des Geistes auf seine eigenen Thätigkeiten und Veränderungen zu richten vermochte. Es war dazu noch zu wenig Stoff gesammelt, und das Unterscheidungsvermögen noch zu ungeübt. Daher ist es kein Wunder, wenn die ersten Versuche, die Vermögen des Gemüths zu unterscheiden, sich fast gar nicht über die Unbestimmtheit der gemeinen, in der Sprache ausgedrückten Begriffe erheben. Ob und wie Pythagoras und seine Schüler sich diese Vermögen gedacht haben, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen, nur aus einigen Fragmenten mutmaßen. Weniger darauf bedacht, den Inhalt der Begriffe von diesen Vermögen zu bestimmen, als die Vermögen selbst, so wie das Subject derselben, aus Naturkräften abzuleiten, konnten sie diese Begriffe nicht wohl anders als materialistisch fassen. Die Seele ist eine aus kaltem und warmen Aether zusammengesetzte Substanz⁴⁹⁾; die Vernunft Wirkung des warmen Aethers, oder des allgemeinen Lebensprincips, die Sinne sind Ausflüsse (Tropfen) desjenigen Theils der Seele, welcher im Gehirn ist⁵⁰⁾.

48) Diogenes Laert. VIII, §. 30. τῇ δὲ ἀνθρώπου ψυχῇ διαίρεσθαι τρεῖς, ἡς τε τὸν καὶ φρονεῖ καὶ θυμὸν. τὸν μὲν οὖν νῦν καὶ θυμὸν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴσι φρονεῖ δὲ μόνον ὁ ἀνθρώπος. Plutarchus De creat. phys. V, 20. [Sollen wir dem sonst unkritischen Compiler Diogenes nicht Verwirrenheit Schuld geben, so müssen wir annehmen, daß die Pythagoreer hierin einen ganz andern Sprachgebrauch, als die spätern Philosophen beobachtet haben. So nimmt auch Salmas. ad Epictet. p. 173. an, daß φρονεῖ bei den Pythagoreern die höhere Geisteskraft bezeichne, welche spätern Aristoteles τῇ ἀρετῇ τὸν νῦν nannte. Man kann mit Brandis Commentat. eleat. p. 37. auch das Fragment des Xenophanes ἀλλ' ἀναρετὰ παρ' οἷο τὸ οὖν φρονεῖ παρὰ ἀρετὰς hieher ziehen. Zusatz d. H.]

49) Vergl. zu den folgenden ebenfalls die Anmerkungen *) zu S. 129 f. und 135. A. d. H.

50) Die Erklärung der Sinne durch Beziehung auf die 4 Elemente bei Stob. ecl. phys. p. 1104. scheint dem Empedocles und den Platonikern anzugehören. E. d. H.

Der Wärmestoff im Gehirn ist das belebende Princip bei der Zeugung. Die Seele stellen sie sich als einen organischen Körper vor, der wächst und Nahrung braucht *). Ihren Nahrungsstoff erhält sie aus dem Blute; die Venen, Arterien und Bänder machen das Band zwischen Seele und Leib aus, bis sie erwachsen und stark ist, wo dann Vorstellungen und Thätigkeiten das Verbindungsmittel ausmachen 49). Diese Vorstellungen sind aber nichts als ein Wehen der Seele, das ist, des Aethers, unsichtbar wie dieser, oder ein sehr warmer Dunst, welcher von der kalten Luft zurückgedrängt werde; daher sehe man durch Luft und Wasser **). Wahrscheinlich unterschieden die ältesten Pythagoreer zwischen Denken und sinnlichen Vorstellungen noch nicht; zum wenigsten hat man, nach den obigen Behauptungen und bei dem Mangel sicherer Nachrichten, keinen Grund anzunehmen, daß sie auf diesen Unterschied geachtet haben, welcher erst von den Eleatikern genauer erwogen wurde. Ungeachtet ihrer metaphysischen Zahlentheorie, erscheint dennoch die Vernunft nicht als das Vermögen nach Principien zu denken; sie hatte nur das Geschäft, die Verhältnisse, nach welchen das Universum besteht, aufzusuchen; die Zahlen und Verhältnisse derselben müssen ihr gegeben

*) Plat. de plac. IV, 3. stellt dagegen den Pythagoras ganz bestimmt unter die, welche die Seele für unkörperlich halten. Vergl. V, 4. H. d. P.

49) Diogenes Laert, VIII, §. 28. το δὲ σπέρμα εἶναι αἰσχροῦ τε καὶ φαιδρῶς περιέχοντα ἐν ἑαυτῇ θερμὸν αἷμα. — ἀπὸ δὲ τοῦ αἵματος ψυχὴν καὶ αἰσθησίν (προϊσταίναν). — 29, τὴν δὲ αἰσθησίν κοινὴν, καὶ κατ' εἶδος τὴν ὁρασίαν, αἷμα τινὰ εἶναι ἀγὰρ θερμὸν. καὶ διὰ τοῦτο λεγεται δι' αἵρος ὄραν, καὶ δι' ὕδατος ἀντιρεῖδυσθαι γὰρ τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ. — 30. σπέρματος δὲ εἶναι ἀπὸ κοινοῦ τὰς αἰσθησεις. — τρεφισθαι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος. τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς αἵματος εἶναι. πορῶν τε εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰσθηρ πορῶν. — 31. δῖσμα τε εἰναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νῆρα. σπῆν δὲ ἰσχυρὴ καὶ καθ' αὐτὴν γενόμενῃ ἡρμῇ, δῖσμα γινεσθαι αὐτῆς τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα. Plutarch. De creat. Phya. V, c. 3. 4.

**) Die Stelle bei Diog. L. VIII, 29. (s. vorige Anm.) sagt aber nur von der Sinnempfindung und von der des Sehens insbesondere, daß sie auf einem warmen Dunst beruhe (wie die ψυχὴ überhaupt nach dieser Hypothese); indem beim Sehen das Kalte dem Warmen entgegenwirkt. H. d. P.

werden, denn es giebt keine andern, als die in der Welt wirklich vorhanden sind ⁵⁰).

Die Pythagoreer mußten, vermöge ihres Systems, annehmen, daß alle Dinge in der Welt im Zusammenhange stehen, weil das Feuer oder Aether, welcher das allgemeine belebende und thätige Princip ist, Alles durchbringt. Sie konnten also sagen, daß Gott das Fatum sey oder die unveränderliche Ursache, durch welche Alles geschieht. Wahrscheinlich vereinigten sie damit den Glauben an die Vorsehung der Götter, den sie, was die Schicksale des Menschen betrifft, noch durch die Verwandtschaft der Menschen-seelen mit der Gottheit unterstützten ⁵¹). Sie schlossen zwar, wie es scheint, den Zufall nicht aus der Welt aus, wie auch schon daraus erhellt, daß sie den Dämonen so vielen Einfluß auf Menschen zuschrieben; doch suchten sie den Zufall wieder mit dem Fatum zu vereinigen, aber auf eine Art, welche die Freiheit untergräbt. Stobäus hat aus Aristorenus hierüber ein merkwürdiges Fragment aufbehalten. Ein Theil des Zufalls, sagten sie, rühre vom göttlichen Einflusse her (*παρά του δαιμονίου*). Die Menschen nemlich erhalten Eingebungen von der Gottheit, einige zum Guten, einige zum Bösen. Jene sind offenbar eben deswegen glücklich, so wie diese unglücklich. Dieser Zufall offenbare sich in denjenigen Fällen am deutlichsten, wo Menschen ohne Ueberlegung und Klugheit oft ihre Wünsche erfüllt, andere aber dieselben vereitelt sehen, die sie nach richtig entworfenem Plan und mit Vorsicht zu erreichen suchten. Eine andere Art des Zufalls sey es, daß einigen Menschen durch natürliche Fähigkeiten und Anlagen Alles

50) Aristoteles *Metaphysicor.* I, c. 7. αριθμον δε άλλον μηδεναι ειναι παρα τον αριθμον-τουτον, εξ ου ανιστηται ο κοσμος. [Allein die Zahlen sind nach dieser Vorstellungsart auch in der Seele wesentlich: sie selbst ist die sich bewegende Zahl s. oben S. 129. *Zus. d. F.*]

51) [Nach verschiednen Vorstellungen vermischenden Stelle bei] Diogenes Laert. VIII, §. 27. και ανθρωπων ειναι προς θεους συγγενειαν κατι το μεταξιν ανθρωπων θεων. δια και προνοιαθαι τον θεον ημων· εμπαρητην τε των όλων ειναι και κατι μέρος αιτιαν της διοικησεως. [Eine Aenderung anderer Art wird dem Philolaos beigelegt. Cf. Heindorf ad *Phaedon.* Plat. 62. *Zus. d. F.*]

gelingen, was sie unternehmen; daß andere hingegen zu Allem ungeschickt sind, und nie mit ihrem Verstande das rechte Ziel treffen. Dieses Mißgeschick liegt in der Natur, und steht nicht in unserer Gewalt. Die Ursache davon liegt in der Seele, die jedem Menschen zu Theil wird. Es ist daher ein Glück, wenn man eine gute Seele empfangen hat⁵²⁾.

Ueber die Sittenlehre (als besondere Wissenschaft) haben die Pythagoreer nicht viel nachgedacht. Je mehr ihr ganzes Institut auf moralische Bildung und Ausübung der Pflichten mit berechnet war, desto weniger scheinen sie das Bedürfniß einer besondern Wissenschaft derselben gefühlt zu haben⁵³⁾. Es läßt sich daher, so lange die Aechtheit der von Stobäus gesammelten Fragmente nicht erwiesen ist, über ihre praktische Philosophie noch weit weniger sagen, als über ihre theoretische⁵⁴⁾. Die Tugend erklärten sie für

52) Stobaeus Eclog. Physic. p. 206. Mit diesem stimmt zum Theil überein Diogenes Laert. VIII, §. 52. μεγιστον δε φρονι τον ενανθρωπινον ειναι, τον ποχην πινειν επι το αυτον η επι το παν. ενδαιμανειν ενδουπον, ειναι ευθυη φρενην ηρεστην.

53) Aristoteles Ethicor. Magnor. I, c. 2.

54) Vielmehr können wir über die ethische Seite ihrer Philosophie, weil ihre praktischen Lehren mit ihrer Zahlensymbolik genau verbunden waren, im Ganzen ein sehr bestimmtes Urtheil fällen. Dem damaligen Standpunkte des Denkens gemäß, tritt das Ethische unmittelbar bei Pythagoras noch in der Form monachaltiger Regeln für specielle Verhältnisse des Lebens, und ascetischer Vorschriften auf, welche sich einerseits auf gereinigte Religion und geordnetes Leben im Staate beziehen, andererseits an dorische Stammeseigenthümlichkeit und ägyptische Symbole anschließen, welche Pythagoras in seinen Mund verpfanzt. Durch das Letztere, und indem sich seine praktischen Regeln an ein Bild anknüpften, erhielten seine Lehrsprüche das Gewand des Mährischen und Symbolischen, wodurch sie sich auch dem Gedächtniß seiner Schüler einprägten. Zwar ist das Ethische mit dem Physischen in der Betrachtung des Pythagoras immer noch angereimt blieb, seine Lehre und die von ihm gestiftete Verbindung aber doch zuletzt auf das Praktische mit Ernst einwirkte (vergl. Porphy. vit. P. §. 47), insofern konnte (Aristot. anag. moral. I, 1.) wohl gesagt werden, daß er der erste (Philosoph) gewesen, der von der Tugend zu reden versucht habe, was sich jedoch nur auf die von Pythagoras aufgestellten Bestimmungen der Tugend und der Gerechtigkeit (vergl. Note 54 und 55.) zu beziehen scheint, und mit der Stelle Metaph. XIII, 6. nicht im Widerspruch steht. In den sogenannten göttlichen Sprüchen (S. oben S. 74.) bei Diog. L. VII, 17 sq. und bei Iamblich protrepticon und S. 12. wenigstens Einige altpythagoreische Aussprüche.

eine Harmonie. Wir haben schon oben gesehen, daß sie alles, was gut ist, unter den Begriff der Einheit, Bestimmtheit, so wie das Böse unter den Begriff der Unbestimmtheit, Vielheit brachten, denn man kann nur auf eine Art Recht thun, aber auf vielfältige Art fehlen. Die Tugend ist also ein Zustand der Vollkommenheit, ein bestimmtes Verhältniß, Uebereinstimmung und Einheit des Gemüths⁵⁴⁾. Obgleich das Letzte nicht hinzugesetzt ist, so ergibt sich doch dieser Sinn aus dem, was Iamblich nach dem Aristoteles von den Ermahnungen zur Tugend sagt. Pythagoras drang auf nichts so sehr, als Gleichmuth und Selbstbeherrschung, oder die Kraft, allen Versuchungen zu Ausschweifungen zu widerstehen und unter Arbeiten und Widerwärtigkeiten nicht zu erliegen. Ein Bild dieses innern Zustandes war die vorgeschriebene äußere Lebensweise der Pythagoreer, in welcher alles bis auf Kleinigkeiten bestimmt war, und die wieder dahin abzwedte, den innern Seelenfrieden zu befördern⁵⁵⁾. Es ist wahrscheinlich, daß sie sich die Tugend auch als Aehnlichkeit mit Gott*) gedacht haben. Denn

Bergl. Lil. Gyrardus de symbol. Pythag. Opp. T. II. p. 465. und Fabric. bibl. gr. Vol. I. M. B. P.

54) Diogenes Laert. VIII. §. 53. τὴν δὲ ἀρετὴν ὁρμητικὴν ἔσθαι, καὶ τὴν ὁμίαν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἄπειν, καὶ τὸν θεόν. Aristoteles Ethicor. ad Nicom. II. c. 6. το γὰρ κακόν, τὸν πικρὸν, ὡς καὶ Πυθαγόρειος εἰκάζον· τὸ δ' ἀγαθόν, τὸν πεπρωμένον. Cf. 1, 4.

55) Iamblichus vit. Pythag. §. 94 seq. δοκοντες δὲ καὶ τὰ ἅλλα πάντα, μὴ πρὸς πᾶθος ἢ ἐπιθυμίας ἀκρατησίας ἐπισητεῖν — §. 95. ἐκαστοὶ γὰρ πᾶς χρόνος φρονέας πρὸς ἡμέραν, καὶ τὰς τοῦτο κατεργασίαι· παλαιὸν δὲ ἤγειτο τὴν ἀγριότητα πρὸς τοιαύτην διαγωγήν· ἀκολουθεῖ γὰρ ἀγριότητι ἀναιδέϊα, ἀνασχητικὴ, ἀκολασίαι, ἀπείρῳ, δυσμάρτυρι, ἀνέγκειν, ἀμάρτιαν καὶ τὰ ἀκολουθεῖ· πρῶτον δὲ καὶ ἡμεροσότητι τὰ ἀντία. — αὐτὸς δὲ ἀνδράμοστον κατιδοί τινα, ὡς πρὸς ἀλλοφύλων τινα καὶ ὀφθαλμοὺς ἀπὸ τῆς αὐτοῦ.

*) Iamblichus de vita Pythagor. §. 137. Cf. 86 — 87. ἀπαντα γὰρ κατὰ τοῦ πράττειν οὐ μὴ πράττειν διορίζουσιν, εὐταχιστά τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλογίας (ὁμιλίας), καὶ ἀρχὴ αὐτῆς αὐτὴ τῆς φιλοσοφίας· οὗ γὰρ ὡς οὐκ οὐκ οὐκ ἀνδραγαθὸς ἀλλοθι πρὸς τὸν ζῆτοντας τὸ οὐ ἢ παρὰ θεῶν εἰς. Porphy. vit. Pyth. §. 41. μάλιστα ἀληθεύειν· τοῦτο γὰρ μόνον δύνασθαι τοὺς ἀνδραγαθούς ποιεῖν θεῶν παραλήγουσι. Stob. ecl. lib. II. c. VII. p. 64. 66. E. Ann. 36. — Der Satz: die Tugend ist Einheit, Harmonie (innerer Uebereinstimmung), welcher einerseits mit der Vorstellung von Gott, als Einheit, welche der Mensch nachahmen

Tugend, das Gute und Gott wurde unter einem und demselben Begriff der Einheit und Harmonie gedacht. Uebrigens darf man in diesem Zeitpunkte noch keine Untersuchung über die Gründe der Sittlichkeit, über die Verpflichtung zur Tugend erwarten. Denn außerdem, daß dieses schon unentwikkelt in dem Begriffe der Vollkommenheit lag, die mit dem tugendhaften Charakter verbunden gedacht wurde, bekam der menschliche Geist erst dann Veranlassung zu diesen Untersuchungen, als der Widerstreit der sinnlichen Neigungen und des moralischen Gefühls deutlicher erkannt, und dieses durch Sophistereien zu Gunsten jener hinwegdisputirt werden sollte.

Am besten sind wir von ihrem Begriffe der Gerechtigkeit unterrichtet. Sie drückten ihn durch eine arithmetische Formel aus, die wir schon oben angeführt haben, (Anm. 31.) deren Sinn aber hier erst angegeben werden kann. Gerechtigkeit besteht darin, daß alles, was Einer dem Andern anthut, ihm wieder gerade in demselben Verhältniß angethan werde. Wer einen prügelt, muß wieder geprügelt werden; wer einen um ein Auge bringt, muß wieder ein Auge verlieren*). Mit einem Worte Wiedervergeltung, das ius talionis

solle oder als Zahl der Zahlen (*αριθμῶν αριθμῶς* Hierocles p. 166.) und dem Satz: das höchste Gut bestehe in der vollkommensten Wissenschaft (Erkenntniß) der Zahlen (vergl. Theodoret. Therapeut. ad Graec. Serm. XI.); andererseits mit der Ansicht von den verschiedenen Kräften der Seele, welche mit einander in Uebereinstimmung gebracht werden sollen, zusammenhängt, wird von den spätern Pythagoreern ausführlich entwickelt. Vergl. Gale opusc. mythol. p. 684 sq. 687 sq. 698 sq. 702. Siehe in Hinsicht des Unterschieds der ältern und spätern Pythagoreer in dieser Hinsicht West Leben des Pl. S. 163. A. d. S.

- *) Obgleich der pythagoreische Begriff des Rechts (*δικαιόν*) unbestimmt und darum ungenügend ist, so scheint es doch, als habe ihm hier der Verfasser, vielleicht verleitet durch Aristoteles Kritik, eine zu materielle Anwendung gegeben. Hätte er sich, wie er bei andern Lehren des Pythagoras gethan hat, des Jamblichus zur Erklärung bedient, so würde er in folgenden Worten eine andere Erklärung gefunden haben: *αρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινόν καὶ τὸ ἴσον, καὶ τὸ ἑγγυτάτω ἑνὸς σώματος καὶ μίαν ψυχὴν ὁμοιοῦναι πάντας καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ εὖ ποιεῖν καὶ τὸ ἀλλοτρίον. ὥστερ δὴ καὶ ἡμετέων μὲν παρὰ τῶν Ἰνδίων ποιεῖν συμμαρτυρεῖται.* Jamblich. de vita Pyth. C. XX. S. 167. A. d. S.

(*αυτῆς ποινῆς*) machte, nach der Meinung der Pythagoreer, das Wesen der Gerechtigkeit aus; und dieß ist auch unstreitig der Sinn der Formel: eine Zahl, die gleichvielmals genommen gleich ist⁵⁶⁾. Dieser einzige Begriff, über den wir so gute Zeugnisse haben, daß er wirklich pythagoreisch ist, ist schon hinreichend, die Unächtheit der von Stobäus gesammelten Fragmente zu beweisen⁵⁷⁾. Er verräth noch die Kindheit des Verstandes; in diesen herrscht schon weit mehr Verfeinerung und philosophische Kunst, wie wir nur nach Plato erwarten können. Es widerspricht übrigens gar nicht der Achtung, die den Pythagoreern gebühret, wenn wir annehmen, daß sie in der Entwicklung des Systems der Pflichten noch sehr weit zurück waren. Sie waren mehr praktische Philosophen, deren Rechtschaffenheit, Gerechtigkeitsliebe, und hohes Gefühl für ächte Freundschaft⁵⁸⁾ ihr Andenken immer in Ehren erhalten wird,

56) Aristoteles Ethicor. Nicomach. V. c. 8. Eudem. IV. c. 3. *αὐτῆς ποινῆς γὰρ (οὐκ ἑνὸς ἀριθμοῦ) πλεονεξία τοῦ δικαιοῦ τοῦ αὐτῆς ποινῆς ἑκαστοῦ*. Magnor. Moral. I. c. 34. ed. Du Vall. *εἰς δὲ δικαιοῦν καὶ τὸ αὐτῆς ποινῆς· οὐ μὲν τοὺς γὰρ ὡς οἱ Πυθαγόρειοι ἔλεγον. οὗτοι μὲν γὰρ ποινῆς δικαιοῦν αὐτοῖς, ἃ ἐποίησαν, ταῦτα αὐτῶν ποινῆς*. I. c. 2. Vergl. Arist. Metaph. I, 5. XIII, 4.

57) Der Verfasser hat leider nicht angegeben, welche; und von allen kann dieß doch nicht gelten. Siehe oben Note p. Frezen erklärt die bei Stobäus erhaltenen Bruchstücke, welche der Pythagoreer politische Lehre betreffen, für durchaus unvermerktlich (Ideen über die Politik II. S. 433 ff.). Da diese Lehre hier, wie bei Zennemanns Vorgänger Weiners, gar nicht übergegangen ist, so füge ich hier folgendes darüber bei. Der Ordnungssinn der Pythagoreer, der alles nach Zahlen und harmonischen Verhältnissen auffaßte, spricht sich unverkennbar in der bei Stob. Serm. XXI, p. 213. aus, wo die Anarchie für das größte Uebel, die bürgerliche Ordnung als eine notwendige Bedingung des Bestehens der Menschen erklärt wird. In Hinsicht der Verfassung scheinen sie daher der Volksherrschaft vorzüglich abgeneigt gewesen zu seyn, und eine bedingte Aristokratie als die beste Verfassung angesehen zu haben. Von den Befehlenden verlangten sie, daß sie sowohl klug, und mild und dem Geseze unterworfen seyen, wie von den Gehorchenden, daß sie Gesez und Obrigkeit lieben. Schon die Knaben müsse man daran gewöhnen, daß Ordnung und Uebereinstimmung schön und nützlich, Unordnung und Verwirrung aber häßlich und schädlich sey. Vergl. Stob. Serm. XLIII, XLIV. p. 314. und XLVI. p. 329. X. h. 6.

58) In der ethischen Ansicht ist der Begriff der Freundschaft besonders hervorzuheben, welche als vollkommene Gemeinschaft des

als Theoretiker, welche die Pflichten, welche sie praktisch ausübten, systematisch aufzustellen, und zu begründen gesucht hatten. Ihr System lag in ihrem Handeln, die Uebersetzung desselben in dem moralischen Gefühl, welches die Stelle von Gründen vertrat. Eine Theorie der Pflichten war überflüssig, denn in ihrem Institut wurden die Mitglieder zur Ausübung derselben ohne Theorie gebildet und gewöhnt. Allenfalls konnte ein Interesse für diese Theorie entstehen, nachdem der Bund aufgehört hatte. Allein die musterhafte Lebensweise überlebte den Bund, und mit ihm hörte wieder der Wirkungskreis zur moralischen Bildung anderer auf. Soweit die zuverlässigen historischen Facta reichen, finden wir nicht, daß sie sich um die praktische Philosophie ein Verdienst erworben hätten, das dem Verdienst würdigere Vorstellungen von Gott und Religion ⁵⁷⁾ verbrin-

Menschlichen betrachtet wurde, und durch den von Pythagoras gestifteten Bund dargestellt werden sollte. Wie nämlich die Welt der Harmonie und Ordnung der Dinge ist, so sollen sich die Menschen in Eintracht verbinden, um diese Ordnung und Harmonie auch im menschlichen Leben herzustellen, welcher Forderung, wie man richtig bemerkt hat, schon die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Idealen und Wirklichen zum Grunde liegt, welcher hier gelöst werden sollte. Jene Beziehung der Freundschaft auf die Weisheitslehre sprechen auch die Pythagoreischen Stellen bei Plato Gorg. p. 508 A. u. Lysis p. 214. B. aus. Ueber den pythagoreischen Begriff der Freundschaft im engeren Sinne, siehe Cic. de legg. I, 12. der auch die bekannten pythagoreischen Ansprüche an *ταρ φιλον νομον und φιλον ανωτατον* anführt; und de off. I, 17. quod Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut bene fiat ex pluribus. Cf. Diog. L. VIII, 20. 23. 35. Insblich. de vita Pythag. das ganze Cap. XXXIII. Bgl. Cap. XVI. §. 69. Porphy. de vita Pyth. §. 33. *ταρ δε φιλον αλλων αντων* u. §. 38. et Rittersh. ad h. l. edn. Kiehl. p. 199 et 266. Doch wird nach der letzten Stelle diese Freundschaft nur auf die Bundesgenossen eingeschränkt (*ανδρων ταρ αλλοτρων φιλων*). — Eine andere ethische Lehre, die dem Pythagoras zugeschrieben wird, ist das Verbot des Selbstmords, weil dieser Ungehorsam gegen die Götter sey, unter deren Herrschaft wir uns befinden. Vergl. Cic. Cato mai. Cap. XX. und die von Böckh in seiner Schrift über Philolaos S. 178 ff. angeführten Stellen. — Einige, wie Wyttenbach. ad Phaedon. p. 172. schreiben auch den Pythagoreern die bei Plato rep. 430. C. D. de legg. 630. C. vorkommende Unterscheidung der 4 Haupttugenden zu; aber richtig geht auf die Fragmente beim Stobäus, an deren Richtigkeit von andern gezweifelt wird.

L. d. G.

57) Cicero de legib. II. p. 11. Vergl. Note 26.

tet und überhaupt moralische und religiöse Kultur unter ihren Zeitgenossen gefördert zu haben, an die Seite gesetzt werden könnte.

Wenn es auch gewiß wäre, was einige Schriftsteller behaupten, daß Pythagoras zuerst das Wort Philosoph erfunden habe, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß er es in einem ganz bestimmten Sinne gebraucht habe. Dieser Ausdruck, so wie *φιλοσοφειν* und *φιλοσοφια*, ist wahrscheinlich erst durch Plato gebraucht worden, um eine besondere Wissenschaft zu bezeichnen⁵⁸⁾. Zum wenigsten ist nicht entschieden, ob Pythagoras eine Wissenschaft, und welche, damit bezeichnet, und ob er diese von Mathematik, wie Plato, oder nicht, unterschieden hat⁵⁹⁾.

Jetzt bleibt uns noch eine kurze Anführung der berühmtesten Pythagoreer übrig. Es würde interessant seyn, wenn wir von diesen so viele Nachrichten hätten, daß wir ihren Gedankengang, die fortschreitende Kultur des Verstandes, die Veränderungen, Zusätze und Erweiterungen, welche die Pythagoreischen Dogmen erhalten haben, mit hinlänglichen Zeugnissen belegen könnten. Anstatt dessen können wir nicht viel mehr thun, als ihre Namen nennen, und einige ihrer Behauptungen anführen, und nicht sowohl eine Geschichte

58) Cicero Tuscul. Qu. V. c. 3. 4. qui rerum naturam studioso in-
tuerentur: hoc se appellare sapientiae studiosos, id est enim philoso-
phos. Cf. Diog. L. VIII. §. 8. proem. §. 12. [Iamblich. vita
Pyth. §. 58. 59. 159. σοφία δὲ επιστήμη τῆς ἐν τοῖς οὐρανόις ἀλη-
θείας. In dem Obigen scheint Tennemann Keiners Einwurfe (Gesch.
der Wiss. in Griechenland und It. I. B. S. 118 u. ff.) in der
Hauptfache gehörig beseitigt zu haben. Es ist wahrscheinlich, daß
sich Pythagoras den Namen φιλοσοφός gab; aber daraus folgt nicht,
daß er die Wissenschaft, welche bisher σοφία geheissen, auch φιλο-
σοφία genannt habe, denn die Späteren, wie Iamblich u. a. O.
sind hierin keine entscheidenden Zeugen. So klingt auch das, was
sie von dem Zwecke sagen, den Pythagoras dieser Wissenschaft gesetzt
(ἐπισκοπὴ καὶ διελυγισμὸς τῶν τοιοῦτων εἰρημῶν καὶ συνδε-
σµῶν κατασκευασµῶν ἡμῶν τῶν νοῶν Porphyr. vita Pyth. 46. cf.
Kitscher. ad h. l. sehr platonisch, obgleich andere die μυστικὴ θεωρεῖν
des Plato vom Pythagoras entlehnen lassen. Auf. b. 4.)

59) Daß Pythagoras Philosophie und Mathematik übrigens nicht trennte,
ist oben bemerkt worden. I. b. 4.

der Pythagoräischen Philosophie bis auf Sokrates setzen, als vielmehr die Stellen in derselben bezeichnen *).

*) Des Verzeichnisses des Jamblsch de vita Pyth. Cap. 36. nennt die Nachfolger des Pythagoras in folgender Ordnung: Kritokles (Kritikos) aus Kroton, Sohn des Damophon, Mätes der Theone, und daher Pythagoras Schwagersehn. Wenn erst die späteren Pythagoreer geschrieben haben, so ist dieser Kritokles von dem Kritikon verschieden, aus dessen Schrift eine Copie von Aristoteles entl. phys. I. p. 423 ff. eine Bruchstück aufbewahrt hat, welches aus der Ewigkeit Gottes der Ewigkeit der Welt folgert, und welcher Verfasser mehrere mathematische Schriften genannt wird; ferner Demokritus (Demokritus, — nach andern Demokritos) des Pyth. Sohn. Diogenes L. nennt dagegen Kleonagoras, einen andern Sohn des Pythagoras, als unmittelbaren Nachfolger seines Vaters (I. 15. VIII. 42.); dann Mälagoras, unter welchem Kroton gerührt worden; dann Lykos, oder Gelykos, Mätykos aus Kroton; dann Kresas, nach Plutarch Kresos, zu dessen Zeit noch Ktimos und Philolaos (vielleicht haben einige aus Kresas Archytas gemacht, in der Angabe, dieser ist der Archytas Schöler) zu Heraklea, Theodorides und der Erötemat aus Karenture Gurytos zu Metapont, (der in einigen Stellen des Jamblsch Schöler des Philolaos genannt wird), und Archytas zu Tarent gerührt. Unter den ältern Pythagoreern werden auch genannt: Epikos und Eröpytos (nach Jamblsch §. 104 u. 249.) welche beide bei der Beschreibung der pythagoräischen Bundes erwähnt sein sollen (I. nach unten zu Kom. 63.); ferner Kleonagoras (Jamblsch §. 257) und Kleonpud, von denen auch Seneca Bruchstücke gibt, ferner Hippasos von Metapont, nach andern aus Kroton oder Sybaris, der als Lehrer der Kluematiker angeführt wird, und wegen Falschnehmung pythagoräischer Lehren im Wasser umgekommen sein soll (Jamblsch de vita Pyth. cap. XVIII. de u. 84.), wiewohl er nach glaubwürdiger Nachrichten bei Diog. L. VIII. 64. nicht geschrieben. In den neueren Stellen der Alten (Arist. met. I. 1. 2. Senec. Emp. oder Math. IX. u. 1. §. 360. vgl. X. 1. 3. Plutarch. de plin. I. 1. Simplic. in phys. Ar. p. 60. Stob. entl. phys. p. 304.) wird er nicht erwähnt wegen der Behauptung gemeint, daß das Feuer der Urstoff der Dinge sei, dessen größter Theil zur Erde wurde, der andere zum Feuer aufgelöst, sich in Wasser, und als Dampf sich erhebt in Luft verwandelt, und daß das ungenutzte und alle Körpertheile in periodische Umwandlung (Ding. I. 1.) wieder in Feuer aufgelöst werde. Nach Stobaeus Entl. Phys. p. 304. betrachtete er die Erde als das apantaron ἀπαντάρων ὅσον ἀπαντα, indem er die Luft auf dieselbe anwandte. — Ferner wird Hippon aus Rhodum von Jamblsch u. L. als Pythagoreer aufgeführt. Er behauptete, der Urstoff der Dinge sei das Wasser, (Simplic. in phys. Aris. p. 60) oder wie Senec. Emp. Pyth. hyp. III. 60. oder Math. IX. 360. berichtet, Wasser und Feuer, (welches Origens-philos. u. XVI. dages erklärt, daß aus dem Wasser das Feuer entstanden sei) und die Erde, woraus manches es wohl das Entstehen des Körpers verstand, sei ebenfalls Wasser, (Arist. de anima I. 2. Stob. entl. p. 74.) wahrscheinlich (wie Archytas hinzusetzt) weil alle Erzeugung feucht ist. Durch diese Meinung gehört er mehr der ionischen Schule an, wie man auch Aristoteles, der ihn in der angeführten Stelle und and

Niemand aus Kroton, ein Zeitgenosse des Pythagoras; beschäftigte sich vorzüglich mit der Arzneiwissenschaft. Von seinen Behauptungen haben wir schon oben etwas angeführt^{*)}. Er hielt dem Pythagoreischen System gemäß die Sterne für Gottheiten, oder für Wesen, denen von Ewigkeit her eine göttliche Kraft bewohne. Diese Behauptung fügte er darauf, daß sie sich unaufhörlich durch sich selbst bewegen. Es liegt also doch ein richtiger Begriff, nehmlich der einer absoluten Ursache zum Grunde. — Die Seele ist den unsterblichen Göttern ähnlich, weil sie beständig in Bewegung ist, und daher ist sie auch unsterblich^{**)}. Unge-

metaph. I, 3. sehr geringfügig behandelt, jülicher den Jontern
aufführt. Alexander von Aphrodisias berichtet auch noch von ihm (in
Arist. metaph. fol. 90 b) er habe geglaubt, daß es etwas außer dem
finnlich Erkennbaren gebe; weshalb ihn Kuter (Gesch. der ion. Philos.
S. 20.) in ein späteres Zeitalter setzt. Hiermit könnte auch der ihm
beigelegte Pythagoreismus Verbindung stehen. Diogenes führt auch den
römischen Dichter Enchiridius aus Kos, der jung nach Sicilien kam,
als unmittelbaren Schüler des Pythagoras an, (VIII, 78) und berich-
tet, daß Plato seine verschiedenen Schriften sehr bewugt habe (III, 9
u. 17.) laublich de vita Pyth. 166 u. 267. (vgl. Rittersh. ad Por-
phy. f. 29.) führt ihn nur als Eroteriker an, dessen poetisch ab-
gefaßte Sentenzen unter den Philosophen sehr verbreitet waren;
weshalb auch die Sage ging, er habe die pythagoräischen Geheim-
nisse verrathen. Bruchstücke seiner Schriften findet man bei Ste-
phanus. Sene Onomast. litterar. P. 1. p. 33. hält den pythagorä-
ischen Philosophen für eine von dem Dichter verschiedene Person.
Dilectus aus Syrakus ist oben bemerkt *) S. 125. erwähnt wor-
den. Von Kuten wird noch unten die Rede sein. Ueber die Schüler des
Pythagoras siehe auch Benciel Dismart. de Phalarid. Epist. u. respons.
ad Boyl. p. 197 199.

*) 113 — 114. Aristoteles nennt ihn in der *Met.* 17 angeführten Stelle nicht eigentlich einen Pythagoreer, sondern er sagt, er habe eine ihnen ähnliche Lehre aufgestellt, und die Ansicht von dem ursprünglichen Wesen des Pythagoreers entwerfen gegeben, aber von ihnen empfangen. Aber Iamblich *de vita Pyth.* XXIII, Sect. 104. führt ihn unter den ältesten Schülern des P. auf, was auch wahrscheinlich ist, da er als jüngerer Zeitgenosse des P. in Kroton nicht leicht ohne den Einfluß dieses ausgezeichneten Meisters bleiben konnte. Er soll auch nach der unten angeführten Stelle des *Diog. L.* einer der ältesten Schriftsteller über die Natur von, und leitete den Gnomon nach *Plut. de plac.* V, 3. aus dem Gehirn ab; nach des Chalcidius Commentar über den *Trauer* des Platon suchte er auch die Natur des Schens durch die Vergrößerung des Auges zu erklären.

59) Aristotélis de anima I, c. 2, quod per omnes animas
deus in corpore suis animabus. Deinde de imaginibus animi ad eos

achtet dieser dogmatischen Behauptungen, setzte doch Alcmaeon einiges Mißtrauen in die Wahrheit derselben, und fügte beiseiden hinzu: so viel als Menschen muthmaßen könnten, hätten nur die unsterblichen Götter gewisse Erkenntniß von den unsichtbaren Dingen und von ihrer eignen Natur⁶⁰).

Ecphantus aus Syracus. Merkwürdig ist seine Deutung des Pythagoreischen Zahlensystems, indem er untheilbare Körper, — Atomen, — und das Leere für die Principien aller Dinge hielt, und hieraus unzählige Welten entstehen ließ, die aber doch von der göttlichen Vorsehung regiert würden. Stobaeus setzt hinzu, er habe zuerst die Pythagoreischen Monaden für Körper erklärt⁶¹). Bei der auffallenden Aehnlichkeit dieses Systems mit dem Leucippischen fragt es sich, ob Ecphantus selbst darauf gekommen ist, oder ob er jene Atomenlehre gekannt, und durch sie die Pythagoreischen Philosopheme modificirt hat. Das letzte ist die gewöhnliche Meinung. Da unterdessen das Zeitalter des Ecphantus nicht bekannt ist, und in den Pythagoreischen Monaden auch schon ausgebehnte Größen gedacht werden, so ist es immer denkbar, daß dieser Pythagoreer selbst auf jene Vorstellungsart kam.

Von Deellus aus Lucanien (bl. etwa DL 71., v. Chr. 496.) und Timaeus von Lokri läßt sich hier nichts sagen, da außer den ihnen beigelegten Schriften, deren Unächtheit als

κινουμένην κινεῖσθαι δε καὶ τὰ θεία πάντα συνεχὲς αὐτὸν αἰθέρα, ἥλιον, ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον. [Vgl. meine Anm. zu S. 130. Zus. d. F.] Cicero Natur. Deor. I, c. 11.

60) Diogenes Laert. VIII, §. 83. [Die Stelle bezieht sich nicht namentlich auf jene Behauptungen, sondern sagt überhaupt: über die unsichtbaren und über die vergänglichen Dinge haben nur die Götter eine deutliche Erkenntniß; so viel aber Menschen beurtheilen können etc. Zus. d. F.]

61) Stobaeus Eclog. Phys. p. 308. πάντων (ατομῶν) τὰ ἀδιαιρέτα σωματὰ καὶ τὸ κενόν. τὰς γὰρ Πυθαγορικὰς μονάδας οὗτος προτείνει ἀπαραίτητα σωματικὰς. Conf. p. 448. 496. Pseudo-Origenes c. 15.

bewiesen angesehen werden kann, keine eigenthümliche Meinung bekannt ist (C. oben S. 75 f.) *).

7) Da die Unsterblichkeit der Seele des Desius nach der von vorher
gegebene und ihrer Uebereinstimmung mit der aristotelischen Ansicht
da generationis et corruptionis nicht unabweislich bestehen
ist, vielmehr einzelne Stellen bei Stobaeus (f. sch. phys. 1.
p. 422 — 23. nach Porphyrius Incomm. p. 423.) der auch
noch Fragmente aus einem Werke des Desius nach rymon (sch.
p. 324 sq.) aufführt, und eine Angabe bei Sen. Emp. 1. 2. 10.
mathemat. Sect. 316., in welcher Desius mit Aristoteles in Eins
steht auf die Zahl der Elemente oder Grundsubstanzen (ovonia) als
höchstbestimmend ausdrücklich angeführt wird, ebenfalls mit
jener Schrift einstimmt sind, (f. Gale p. 527. ed. Amai) so will ich
die Hauptgedanken jener Schrift hier beifügen. Die Welt, das Un-
verderbliche — der anapoc — entsteht und vergeht nicht — ist ewig,
wie die Figuren, Bewegung, Zeit, Elemente (ov. de nat. 10. 20.
Leviator nat. 10. 20. 21. nat. 22. 23. 24. nat. 25. 26. nat. 27. 28. nat. 29. 30. nat. 31. nat. 32. nat. 33. nat. 34. nat. 35. nat. 36. nat. 37. nat. 38. nat. 39. nat. 40. nat. 41. nat. 42. nat. 43. nat. 44. nat. 45. nat. 46. nat. 47. nat. 48. nat. 49. nat. 50. nat. 51. nat. 52. nat. 53. nat. 54. nat. 55. nat. 56. nat. 57. nat. 58. nat. 59. nat. 60. nat. 61. nat. 62. nat. 63. nat. 64. nat. 65. nat. 66. nat. 67. nat. 68. nat. 69. nat. 70. nat. 71. nat. 72. nat. 73. nat. 74. nat. 75. nat. 76. nat. 77. nat. 78. nat. 79. nat. 80. nat. 81. nat. 82. nat. 83. nat. 84. nat. 85. nat. 86. nat. 87. nat. 88. nat. 89. nat. 90. nat. 91. nat. 92. nat. 93. nat. 94. nat. 95. nat. 96. nat. 97. nat. 98. nat. 99. nat. 100. nat. 101. nat. 102. nat. 103. nat. 104. nat. 105. nat. 106. nat. 107. nat. 108. nat. 109. nat. 110. nat. 111. nat. 112. nat. 113. nat. 114. nat. 115. nat. 116. nat. 117. nat. 118. nat. 119. nat. 120. nat. 121. nat. 122. nat. 123. nat. 124. nat. 125. nat. 126. nat. 127. nat. 128. nat. 129. nat. 130. nat. 131. nat. 132. nat. 133. nat. 134. nat. 135. nat. 136. nat. 137. nat. 138. nat. 139. nat. 140. nat. 141. nat. 142. nat. 143. nat. 144. nat. 145. nat. 146. nat. 147. nat. 148. nat. 149. nat. 150. nat. 151. nat. 152. nat. 153. nat. 154. nat. 155. nat. 156. nat. 157. nat. 158. nat. 159. nat. 160. nat. 161. nat. 162. nat. 163. nat. 164. nat. 165. nat. 166. nat. 167. nat. 168. nat. 169. nat. 170. nat. 171. nat. 172. nat. 173. nat. 174. nat. 175. nat. 176. nat. 177. nat. 178. nat. 179. nat. 180. nat. 181. nat. 182. nat. 183. nat. 184. nat. 185. nat. 186. nat. 187. nat. 188. nat. 189. nat. 190. nat. 191. nat. 192. nat. 193. nat. 194. nat. 195. nat. 196. nat. 197. nat. 198. nat. 199. nat. 200. nat. 201. nat. 202. nat. 203. nat. 204. nat. 205. nat. 206. nat. 207. nat. 208. nat. 209. nat. 210. nat. 211. nat. 212. nat. 213. nat. 214. nat. 215. nat. 216. nat. 217. nat. 218. nat. 219. nat. 220. nat. 221. nat. 222. nat. 223. nat. 224. nat. 225. nat. 226. nat. 227. nat. 228. nat. 229. nat. 230. nat. 231. nat. 232. nat. 233. nat. 234. nat. 235. nat. 236. nat. 237. nat. 238. nat. 239. nat. 240. nat. 241. nat. 242. nat. 243. nat. 244. nat. 245. nat. 246. nat. 247. nat. 248. nat. 249. nat. 250. nat. 251. nat. 252. nat. 253. nat. 254. nat. 255. nat. 256. nat. 257. nat. 258. nat. 259. nat. 260. nat. 261. nat. 262. nat. 263. nat. 264. nat. 265. nat. 266. nat. 267. nat. 268. nat. 269. nat. 270. nat. 271. nat. 272. nat. 273. nat. 274. nat. 275. nat. 276. nat. 277. nat. 278. nat. 279. nat. 280. nat. 281. nat. 282. nat. 283. nat. 284. nat. 285. nat. 286. nat. 287. nat. 288. nat. 289. nat. 290. nat. 291. nat. 292. nat. 293. nat. 294. nat. 295. nat. 296. nat. 297. nat. 298. nat. 299. nat. 300. nat. 301. nat. 302. nat. 303. nat. 304. nat. 305. nat. 306. nat. 307. nat. 308. nat. 309. nat. 310. nat. 311. nat. 312. nat. 313. nat. 314. nat. 315. nat. 316. nat. 317. nat. 318. nat. 319. nat. 320. nat. 321. nat. 322. nat. 323. nat. 324. nat. 325. nat. 326. nat. 327. nat. 328. nat. 329. nat. 330. nat. 331. nat. 332. nat. 333. nat. 334. nat. 335. nat. 336. nat. 337. nat. 338. nat. 339. nat. 340. nat. 341. nat. 342. nat. 343. nat. 344. nat. 345. nat. 346. nat. 347. nat. 348. nat. 349. nat. 350. nat. 351. nat. 352. nat. 353. nat. 354. nat. 355. nat. 356. nat. 357. nat. 358. nat. 359. nat. 360. nat. 361. nat. 362. nat. 363. nat. 364. nat. 365. nat. 366. nat. 367. nat. 368. nat. 369. nat. 370. nat. 371. nat. 372. nat. 373. nat. 374. nat. 375. nat. 376. nat. 377. nat. 378. nat. 379. nat. 380. nat. 381. nat. 382. nat. 383. nat. 384. nat. 385. nat. 386. nat. 387. nat. 388. nat. 389. nat. 390. nat. 391. nat. 392. nat. 393. nat. 394. nat. 395. nat. 396. nat. 397. nat. 398. nat. 399. nat. 400. nat. 401. nat. 402. nat. 403. nat. 404. nat. 405. nat. 406. nat. 407. nat. 408. nat. 409. nat. 410. nat. 411. nat. 412. nat. 413. nat. 414. nat. 415. nat. 416. nat. 417. nat. 418. nat. 419. nat. 420. nat. 421. nat. 422. nat. 423. nat. 424. nat. 425. nat. 426. nat. 427. nat. 428. nat. 429. nat. 430. nat. 431. nat. 432. nat. 433. nat. 434. nat. 435. nat. 436. nat. 437. nat. 438. nat. 439. nat. 440. nat. 441. nat. 442. nat. 443. nat. 444. nat. 445. nat. 446. nat. 447. nat. 448. nat. 449. nat. 450. nat. 451. nat. 452. nat. 453. nat. 454. nat. 455. nat. 456. nat. 457. nat. 458. nat. 459. nat. 460. nat. 461. nat. 462. nat. 463. nat. 464. nat. 465. nat. 466. nat. 467. nat. 468. nat. 469. nat. 470. nat. 471. nat. 472. nat. 473. nat. 474. nat. 475. nat. 476. nat. 477. nat. 478. nat. 479. nat. 480. nat. 481. nat. 482. nat. 483. nat. 484. nat. 485. nat. 486. nat. 487. nat. 488. nat. 489. nat. 490. nat. 491. nat. 492. nat. 493. nat. 494. nat. 495. nat. 496. nat. 497. nat. 498. nat. 499. nat. 500. nat. 501. nat. 502. nat. 503. nat. 504. nat. 505. nat. 506. nat. 507. nat. 508. nat. 509. nat. 510. nat. 511. nat. 512. nat. 513. nat. 514. nat. 515. nat. 516. nat. 517. nat. 518. nat. 519. nat. 520. nat. 521. nat. 522. nat. 523. nat. 524. nat. 525. nat. 526. nat. 527. nat. 528. nat. 529. nat. 530. nat. 531. nat. 532. nat. 533. nat. 534. nat. 535. nat. 536. nat. 537. nat. 538. nat. 539. nat. 540. nat. 541. nat. 542. nat. 543. nat. 544. nat. 545. nat. 546. nat. 547. nat. 548. nat. 549. nat. 550. nat. 551. nat. 552. nat. 553. nat. 554. nat. 555. nat. 556. nat. 557. nat. 558. nat. 559. nat. 560. nat. 561. nat. 562. nat. 563. nat. 564. nat. 565. nat. 566. nat. 567. nat. 568. nat. 569. nat. 570. nat. 571. nat. 572. nat.

Philolaus aus Tarent, ein Zeitgenosse des Sokrates⁴²⁾. Man beschuldigt diesen berühmten Mann, daß er die Pythagoreischen Lehrsätze der Ordensregel entgegen durch Schriften bekannt gemacht habe⁴³⁾. Allein dieses Factum wird mit so verschiedenen Umständen erzählt, daß es nicht viel Glauben verdienen würde, wenn es auch nicht bekannt wäre, daß Xenophanes und Heraclit Kenntniß von dem Pythagoreismus gehabt haben⁴⁴⁾, ehe noch Philolaus Schriftsteller seyn konnte. Die Fragmente, welche Stobäus und einige andere Schriftsteller uns erhalten haben, geben uns,

ber, in der Astronomie wehrerfahren, sich der Forschung über die Natur der Dinge gewidmet habe. (ib. p. 27.) Da Plato übrigens in diesem Dialoge pythagoräische Ansichten über diesen Gegenstand überhaupt verarbeitet und mit seinen Ideen verwebt (vgl. *IX* Leben des Plato S. 367 f.) so lernen wir nirgends eigenthümliche Philosophie jenes Simón kennen. H. d. D.

62) Nach Sikero de Oratore III. c. 34. war er ein Schüler des ältern Archytas. Nach Diogenes Laert. (der ihm Kroton zur Vaterstadt gibt VIII, 84.) ein Zeitgenosse und Freund des Demokrit. (Ding. L. IX, 38.) Nach Plato im Phaedon p. 61. D. (cap. 56.) hielt sich Phidolaos in Athen auf, wo ihn Simmias und Cebes, wahr- scheinlich ehe sie Schüler des Sokrates wurden, gekannt hatten. (Der- selb sagt Böckh a. a. D. S. 5 ff. seine Lebenszeit zwischen die 70. u. 95. Olympiade. In dem Verzeichnisse der Schüler des Pythagoras bei Jamblich (de vita Pyth. c. 36.) wird er als Schüler des Arkelaos (nach Plutarch Arkelos, s. oben Anm. * S. 146.), von demselben Schrift- steller cap. 23 u. 31. auch wieder als unmittelbarer Schüler des Py- thagoras aufgeführt, was er nicht wohl seyn kann; s. auch Boetius nach dem Phaedon p. 130. Zus. d. F.)

63) Diogen. Laert. VIII. §. 15. Iamblichus vita Pythag. XVI. §. 199. Plato soll gewisse Bücher des Philolaus (unmittelbar oder mittelbar) gekauft haben. Gallius Noct. Attic. III. c. 17. Diogenes Laert. VIII. §. 84, 85. III. 9. Nach einem andern Briefe des Eufis an Hipparchus in Galen opuscul. mytholog. p. 736 sqq. hätte dieser pythagoreische Lehrer öffentlich in Syrakus bekannt gemacht. [Bei Porphyre vita Pyth. §. 58. κ. τὰς τὰς μαθητὰς μὲν, αὐτῶν. (Cf. Villosion anec. Gr. T. II. p. 216.) heißen die ersten, welche in dieser Schule geschrieben; Eufis und Archippos. Böck vermutet übrigens, daß jene Erzählung von dem Verkaufe Philolaischer Schriften an Plato ein späterer Alexandriner in Umlauf gesetzt habe; das Wahre, meint er, scheint darin zu bestehen, daß Philolaus wirklich zuerst ein pythagoreisches Werk herausgegeben hatte, welches Plato las und auf seine Weise benutzte; s. a. a. O. S. 18. 21. 22. Auf. d. B.]

^{*)} Die Stellen des Diog. L., aus welchen hier X. zu schließen steht, (z. B. VIII, 14.), hab, wie schon der Fall. Recensent bemerkt, zu ungenügen zu L.

wenn sie ächt sind *), einen denkenden Mann zu erkennen, der, wenn er auch vielleicht nicht sehr von Pythagoras Systeme abwich, doch dieses mit größerer Deutlichkeit und Gründlichkeit darzustellen wußte. Die Abweichung scheint hauptsächlich darin zu liegen, daß Philolaus nicht wie die übrigen Pythagoreer von den geraden und ungeraden Zahlen, sondern von dem Unendlichen und Endlichen ausging, das Universum als ein aus beiden Zusammengesetztes, das ist, als ein System von Harmonien darstellte, und damit endlich die Zahlenlehre verband.

Alles was ist, muß entweder begränzt oder unbegränzt, oder begränzt und unbegränzt zugleich seyn. Das Unbegränzte kann aber eben so wenig seyn, als das bloß Begränzte, (die bloße Gränze.) Also ist die Welt und alles, was sie enthält, aus dem Unbegränzten und dem Begränzten zusammengeordnet ⁶⁴⁾.

*) s. oben S. 76. Auch Bösch hält dieselben für ächt, und aus dem, von mehreren alten Schriftstellern angeführten Werke des Philolaus herrührend. (vgl. S. 24 u. 182.) Er bestimmt den Inhalt und die Ordnung desselben genauer (S. 27 ff.) und erklärt den Namen *παντα* für den allgemeinen Titel desselben, den man ihm später gab. K. d. F.

64) Nach Stob. ecl. phys. I, 22. p. 454. *Αναγνώσκειν τα πάντα αὐτὴν πάντα ἢ περιειρόντα ἢ ἀπείρου, ἢ περιειρόντα τε καὶ ἀπείρου, ἀπείρου δὲ μοῖον οὐκ ἐστὶν αἴτιον.* *Καὶ ταύτην φησὶν οὐτ' ἐκ περιειρόντων πάντων εἶναι, οὐτ' ἐκ ἀπειρῶν πάντων, δηλοῦν τ' ὅρα, ὅτι ἐκ περιειρόντων καὶ ἀπειρῶν ὁ τὸ κόσμος, καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμοχθῇ.* *Ἄλλοι δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἀστροῖς.* Aus seiner Schrift *περὶ φυσικῆς*, welche nach Diog. L. VIII, 85. so anfing: *φυσικὴ δὲ ἐν τῷ κόσμῳ αρμοχθῇ ἐκ ἀπειρῶν τε καὶ περιειρόντων, καὶ ὁλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.* [Stobäus scheint den Anfang vollständiger und genauer anzuführen, als Diogenes. S. Bösch S. 45 ff. der zugleich auch richtig bemerkt, daß *περιειρόντα* nicht wie Tennemann es übersetzt, das Begränzte, sondern das Begränzende ist. Eben so muß es auch oben heißen, da die Dinge nun weder aus lauter Begränzenden noch aus lauter Unbegränzten sind. Für das Letzte ist des Philolaus Grund, nach der von Bösch angeführten Stelle des Jamblich in *Villoison anecdot. gr.* II. p. 196. u. *Comm. ad Nicom.* p. 7., der, daß wenn alles unbegränzt wäre, keine Erkenntniß möglich seyn würde. Ob aber Philolaus jene Gegensätze aus der höchsten Einheit (*μονάς*), wie es nach Syrianus (ad Aristot. Met. XIII. p. 102.) scheint, habe hervorgehen lassen, müssen wir bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten dahingestellt seyn lassen. *Zus. d. F.*]

Hier folgt nun die Theorie von der Musik oder den Harmonien, die er wahrscheinlich auf das Universum, auf das System der Himmelskörper anwendete. Der Sinn dieser Sätze ist übrigens klar genug. Das Universum besteht aus Stoff und aus Form. Unter der letzten verstanden sie die Bestimmung des Stoffes durch Grenzen und Zahlen, wodurch bestimmte Größen entstehen. Ohne diese Form kann nichts erkannt werden.

Die Form der Welt, Bestimmung oder Begrenzung des Unendlichen, ist die Wirkung des Verstandes, der Weltseele, welche das Universum umgibt, unaufhörlich in Bewegung und Thätigkeit, und keiner Veränderung unterworfen ist. Das Unendliche ist das immer Veränderliche, der Sitz aller Veränderung und aller Erzeugung. Das Veränderliche herrscht in der Region von dem Monde bis zur Erde, das Thätige in der obern Region bis an den Mond. Das aus beiden Zusammengesetzte ist die Welt. Es gibt nur eine Welt, gebildet und regiert von dem Einzigen von Ewigkeit zu Ewigkeit *), denn das immer thätige Princip in ihr ist unaufhörlich wirksam; das leidende wird von demselben daher auch unaufhörlich bestimmt; und in Bewegung gesetzt. Die Welt geht das

αὐτὴ ἀποφασίζουσα ἐκείνη, ὅτι αὐτὴ ἐκ τῶν αὐτῶν ὡς αὐτὴ etc. nach Böckh a. a. O. S. 62. 4. Iternan ist er Sinn: daß eine menschliche Erkenntniß von der Natur der Dinge nur in so fern möglich ist, als die Natur, oder das Wesen, in dem Begrenzenden und Unbegrenzten, woraus die Welt (κοσμος) besteht, vorhanden ist, und Gegensätze durch Harmonie verbunden werden mußten. — Die Harmonie wird darauf von ihm zunächst in die Octave gesetzt. Das weitere s. bei Böckh S. 65 ff. X. d. S.

*) Für diese Bezeichnungen der Gottheit, die bei Philolaus nur als thätiges Princip oder Weltseele erscheint, finde ich keinen genügenden Beleg in den Bruchstücken des Philolaus, auch nicht in den Worten Stob. Ecl. Phys. p. 420. ἀλλ' ἢ οὐδὲ κοσμος εἰ αἰωνος, καὶ εἰς αἰωνοῦ διαμενῶν, εἰς ὑποτακτὸς τῷ αὐτοῦ αὐτῶν καὶ ἀποτακτῶν καὶ ἀντιπροσώπων καὶ ἀντιπροσώπων. Der Demiurg in der Stelle p. 453. deutet zu sehr auf platon. Lehre. Mehr sagt die angeführte Stelle des Syrianus ad Arist. Met. XIII. p. 102. Deum finem et infinitatem constituisse und die spätern Schriftsteller, wie Philo de mundi opificio ed. Mang. p. 24, 10. u. Athenagoras legat. pro christ. VI. p. 25. ed. Oxf. reden sehr bestimmt davon. Kann werden aber auch untergeordnete Götter angeführt, welche durch geometrische Formen symbolisirt werden s. Böckh a. a. O. S. 152 und 195. X. d. S.

her auch nie unter *). Keine Kraft, weder innerhalb noch außerhalb derselben, kann sie überwältigen, weil sie das Princip alles Wirkens und Leidens in sich selbst hat. Die Welt dauert also immer unveränderlich fort, obgleich Dinge in ihr entstehen und vergehen; denn diese werden doch dem Stoff und den Formen nach erhalten, indem sie durch den Samen dieselbe Gestalt dem bildenden Princip wieder darstellen⁶⁶⁾.

Ueber das Weltsystem und die Ordnung der Himmelskörper findet man beim Stobäus ein Fragment, in welchem diese Behauptung der Pythagoreer so deutlich ausgedrückt ist, als man sonst nirgends findet. Philolaus nahm nicht allein, wie

*) Philolaus spricht, zufolge einiger Bruchstücke, von einem Untergange der Welt durch Feuer und Wasser, so wie von der Erzeugung derselben, z. B. Pinterch. de placit. II. 5. Philolaos $\delta\epsilon$ $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon$ $\tau\eta\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$, $\tau\omicron$ $\mu\upsilon\tau$ $\alpha\lambda$ $\omicron\upsilon\pi\epsilon\tau\alpha\iota$ $\pi\iota\upsilon\sigma$ $\pi\epsilon\tau\epsilon\tau\omicron\varsigma$, $\tau\omicron$ δ ϵ $\upsilon\lambda\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\epsilon\lambda\epsilon\pi\tau\alpha\iota$ $\pi\alpha\tau\iota\sigma\tau\epsilon\phi\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\gamma\epsilon\tau\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\tau$ $\tau\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\omicron\varsigma$ $\pi\alpha\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\mu\alpha\tau\iota\varsigma$ $\tau\epsilon\phi\omicron\tau\epsilon\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$. vgl. Stob. ecl. p. 418; allein dies bezieht sich wahrscheinlich nur auf die Erde, und ist dann von dem Berichterstatter in dem gemeinen Stobäusgebrauche von $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ und $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\gamma\epsilon\tau\omicron\varsigma$ ausgedrückt; ferner verfaßt das Bruchstück einen sich wechselseitig bedingenden Erddrängungs- u. Berührungsprozess des Irdischen anzunehmen. L. d. F.

66) Stobaeus Eclog. Physic. p. 420 f. Dieses [von Böckh verbesserte und ausführlich S. 165 ff. erläuterte] Fragment ist aus Philolaus Schrift $\pi\epsilon\pi\iota$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ genommen. Diese Schrift ist nie abet, so wie dieses Fragment, verdächtig, nicht allein, weil nach Diogenes Laert. VIII. §. 85. Hermippus berichtet, Philolaus habe ein einziges Buch geschrieben, nämlich das $\pi\epsilon\pi\iota$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$, sondern auch wegen mancher Platonischer Ausdrücke, die hier vorkommen, z. B. $\gamma\alpha\gamma\eta\tau\omicron\varsigma$ $\pi\alpha\tau\epsilon\tau\omicron$ $\mu\epsilon\tau$ $\delta\alpha\mu\iota\omicron\upsilon\gamma\gamma\omicron\varsigma$. Das Glaukias $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\epsilon$ $\sigma\tau\alpha\tau\iota$ $\alpha\iota\mu\alpha\iota$ L. II. a. u. 7. von diesem Werke, das er vor sich hatte, sagt, ist eben nicht von der Art, die Gründe gegen die Nothwendigkeit desselben zu entkräften. Ist es wahrscheinlich, daß dieser Pythagoreer zu jener Zeit *multus voluminibus de intelligentibus rebus et quid quaeque significent*, obgleich sehr dunkel, gehandelt, oder durch *νεπωσιαινας* *questionum minutae* wahrlich gemacht habe, die Seele sey unkörperlich? (Gegen diese Anmerkung erinnert Böckh a. a. O. S. 30.; es laßt sich dennoch eine Ansicht aufstellen, bei welcher man sich beruhigen könne, ohne die Nothwendigkeit jener Schrift in Zweifel zu setzen. Die intelligentes *res*, nämlich sind ihm die unter Zahlen dargestellten Formen der Dinge, mit welchen Philolaus seine Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele in Verbindung bringen mußte, daher sie auch den Laie nothwendig dunkel und spiegelnd vorgetommen sei. Unter der Schrift $\pi\epsilon\pi\iota$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ versteht aber Böckh nur das dritte Buch, oder einen Abschnitt des philolaischen Werks. Auf. d. F.]

die übrigen Pythagoreer, ein Centralfener *), sondern auch noch in der obersten Region ein anderes Feuer an, welches das Universum umgibt. Dem Centralfener räumt er den ersten, göttlichen Rang in der Natur ein, unterscheidet es aber noch von der Sonne, doch so, daß er sich wieder an das Pythagoreische System angeschlossen. Er behauptete nemlich, die Sonne, die wir sehen, sey eine glasartige Scheibe (*υαλοειδής δίσκος*) welche das Licht und die Wärme von dem Weltfeuer (es ist nicht bestimmt, ob von dem mittlern oder obern) auffange, und weiter verbreite; es gebe daher eigentlich zwei, oder, wenn man wolle, drei Sonnen: das Weltfeuer; die eigentliche Sonne, die Sonne die wir sehen, ein Widerschein jener; und das Bild dieser leuchten in unsern Augen **). Um das Centralfener nun bewegen sich die Gegenerde, die Erde, der Mond, die Sonne, die Planeten, und endlich der Himmel, oder der Kreis der Fixsterne. Den obersten Theil des umgebenden Körpers, [Feuers] in welchem alle Elemente in ihrer Reinheit angetroffen werden, nennt er den Olymp; die untere Region, in welcher die Planeten mit der Sonne und dem Monde sich bewegen, die Welt (*κοσμος*); die unterste Gegend um die Erde, worin die Veränderlichkeit herrscht, den Himmel (*οὐρανός*; also doch wohl in einer andern Bedeutung, als oben). In dem gesetzmäßigen Gange der himmlischen Körper zeige sich die Weisheit, bei den unregelmäßigen Begebenheiten auf der Erde, die Tugend. Die Weisheit sey aber vollkommener, als die Tugend **).

*) s. oben Anm. 25 u. 34. und über die Weltbildungslehre des Philolaus Böckh a. a. O. S. 90 ff. K. d. F.

**) Das hierauf bezügliche Bruchstück ist bei Stob. ecl. phys. p. 528. vgl. Ensch. XV, 25. und Plutarch. de plac. III, 20. Siehe auch oben Anm. 34. Böckh a. a. O. S. 124. K. d. F.

67) Stobaeus Eclog. Physic. p. 488. Vgl. oben Anmerkung 34. *πρῶτον δ' εἶναι φυσικὸν τὸ μέγαν, περὶ δὲ ταῦτο δεκά σωματῶν θύλακα περιέχειν, οὐρανόν, πλανήτας, μὲν οὖν ἥλιον, ὑφ' ἧς σελήνην, ὑφ' ἧς τὴν γῆν, ὑφ' ἧς τὴν ἀντιχθονά, μὲν δ' αὖ σὺν παντί τὸ πᾶν, οὐσίας ἀπὸ τῶν κέντρων ταῖς ἐκείνων. τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τὸν περιχώροντος, αὖ ἡ τὴν εὐλακρινίαν εἶναι τῶν στοιχείων, Ὀλύμπιον καλεῖται, τὰ δὲ ὑπο τοῦ Ὀλύμπου φορεῖται, αὖ ἡ τῶν κέντρων πλανήτας μὲν ἥλιον καὶ σελήνην τεταχθῆναι, νοσῶσαν· καὶ δ' αὖτε ταύτας ὑποσέλφουσιν τὰ καὶ περιγυμῶν μέρος, αὖ ἡ τὰ ὑφ'*

Ueber die Seele, die dem Körper nach Maafstab Harmonie eingeplant wird, und getrennt vom Leibe ein unsterbliches Leben in der Welt führt (Macroh. Somno. Scip. I. 11.) wird und noch die eigenthümliche Behauptung des Philolaus aufbewahrt, daß es vier Principe des organischen Lebens gebe (*ἑξ ἧς τὸν ζῶον λογισαὶ*), das Haupt oder Gehirn für die Vernunft, das Herz für die Seele oder Empfindung, der Nabel für das Wachstum, die Geschlechtstheile für die Zeugung. Vgl. Theologumena p. 32. — Auch legt ihm Plato im Phädon die Lehre von der Verwerflichkeit des Selbstmords in den Mund, s. meine Anmerkung zu B. 144. — Böckh bezieht auf ihn auch die in Plato's Gorgias p. 493. A. befindliche Stelle, und stellt damit das in einige Verbindung, was Aristot. Eth. Eudem. II, 8. über die des Menschen beherrschenden Gründe (*λογος κραττορες ἡμῶν*) gesagt wird. Zusatz d. F.

Wir übergehen hier den Archytas *), weil wir von ihm wenig Eigenthümliches wissen, und die erhaltenen Fragmente

φιλομαθησίου γυναικός, οὐρανὸν καὶ περὶ μὲν οὐ τινος περὶ τῶν μετὰ τὸν γυναικὸς τῆς οὐραίας, περὶ δὲ τῆς γυναικὸς τῆς αἰσθητικῆς τῆς αἰσθητικῆς, τῆς αἰσθητικῆς καὶ αἰσθητικῆς, αἰσθητικῆς δὲ τῶν αἰσθητικῶν. [B. d. Erklärung dieser Stelle bei Böckh, B. 94 ff. der den olympos als das reine Unbegrenzte, νοσμος als den Inbegriff des Gewordenen, und unter οὐρανός in dieser Stelle unter die Erde mit ihrer Atmosphäre versteht. Vgl. Ist Leben des Plato B. 108. Ueber die Lehre des Philolaus von der Bewegung der Gestirne, und von dem Verhältniß der Erde und Gegen Erde zur Sonne und zum Centralfeuer insbesondere s. Böckh a. a. O. B. 114 ff. u. seine lat. Abhandlung, diesen Gegenstand betreffend. Daß die Lehre von den Elementen, die unter geometrischen Figuren verfinnlichtet werden, betreffende Bruchstück des Philolaus habe ich oben Not. 25. berührt. Zus. d. F.]

- *) Archytas der Tarentiner, einer der berühmtesten Pythagoreer, als Weiser, Staatsmann und Feldherr ausgezeichnet, war unstreitig Plato's Zeitgenosse, mit dem er auch in genauer Verbindung stand wie die sogenannten Platonischen Briefe wenigstens als Thatsache voraussetzen. Vgl. auch Diog. L. VIII, 79 u. 99. Cic. de fin. V, 29. de Senect. 12. Val. Max. VIII, 7. Der unkritische Jamblich führt ihn als Zeitgenossen des Pythagoras auf, und stellt ihn doch auch mit dem Plato zusammen, was in Verbindung mit dem falsch verstandenen Wort *πρωτογενεος* die Annahme eines ältern und eines jüngern Archytas veranlaßt hat. Als Zeitgenosse des Plato lebte Archytas ohngefähr 100 Jahre später als Pythagoras, etwa um die 96. Olymp. (400 v. Chr.) Dies stimmt auch damit, daß er sehr viel geschrieben haben soll, da doch sonst Philolaus als erster schreibender Pythagoreer genannt wird. Ueber die angeblichen Uebersetzungen seiner Schriften ist oben B. 77 f. u. 80 ff. gesprochen worden. Am vollständigsten finden sich die ihm beigelegten Fragmente in der im Anhange angeführten Sammlung von Uebersetzungen älterer griech. Philosophie von Drell. Eine entscheidende kritische Untersuchung über dieselben mangelt noch. Ein ihm von Claudius Mamert. de statu animae lib. II. C. 7. beigelegtes Philosophem.

nicht ächt scheinen. Viele Lehrsätze, die darin vorkommen, sind Platonisch und Aristotelisch, und es ist daher ungewiß, ob diese nicht vielmehr vom Plato herrühren. Noch mehrere berühmte Männer werden als Schüler des samischen Philosophen aufgeführt, deren langes Verzeichniß man bei Iamblich am Ende seiner Schrift von dem Pythagoreischen Leben lesen kann. Unter so vielen unbekannten Namen kommen auch mehrere vor, welche nur partielle Vorliebe für diese Schule und das Bestreben, sie zu erheben, dahin rechnen konnte (z. B. Zanolis, Charondas). Aber so viel ist gewiß, daß sich diese Philosophie bis zu Plato's Zeiten sehr ausgebreitet, daß sie auch auf andere Philosophen, welche nicht gerade zu dieser Schule zu zählen sind, Einfluß gehabt hat. Dieß gilt namentlich von den Eleaten und von Empedokles *), der viele die Natur betreffende Philosopheme aus der Pythagoreischen Philosophie nahm. Die Sophisten fanden in ihr eine ergiebige Quelle ihrer ausgebreiteten Kenntnisse. Plato und seine nächsten Nachfolger benutzten Pythagoreische Philosopheme. Aus Mangel an bewährten Urkunden läßt sich nicht in allen einzelnen Fällen bestimmt angeben, wie weit diese Benutzung ging; aber im Allgemeinen ist es doch ausgemacht, daß die Pythagoreische Philosophie auf die Entwicklung des philosophischen und vorzüglich des mathematischen Geistes sehr vortheilhaft gewirkt hat **). Nach Plato's Zeiten mußte freilich dieser wissenschaft-

reiches mit der auf die Welt angewandten Zahlenlehre des Pythagoras übereinstimmt, habe ich oben zur Anmerk. 46. angeführt. Daß er sich um die Mathematik sehr verdient gemacht, z. B. durch Erfindung der analytischen Methode, wird allgemein gerühmt.

X. b. §.

*) Porphyr. vita Pyth. §. 29. Empedokles wird daher von mehreren als Pythagoreer aufgeführt Diog. L. VIII.

X. b. §.

**) Zu den berühmten spätern Pythagoreern rechnen wir den berühmten Mathematiker, Astronomen und Arzt Eudoxus aus Knidos, welcher des Archytas so wie des Plato Schüler genannt wird (Diog. L. VIII, 86.). Hierher mag auch gehören Eurithes, welcher, nach Athen. IV. p. 157. C. lehrte, daß die Seele zur Strafe in den Körper gebannt sey. Als die letzten ältern Pythagoreer führt Diog. VIII, 46. vgl. Iamblich. de vita Pyth. §. 251. an die Schüler des Philolaus und Eurytus: Xenophilus aus Chalcis, Freund oder Lehrer des Aristoxenus, s. auch Geil. not. m. III, 11. Val. Max. VIII, 15. in der Musiklehre berühmt, und

liche Einfluß aufhören, weil die Philosophie und alle Wissenschaften in ihrer Bildung zu weit vorgerückt waren. Es gab zwar noch Pythagoreer, aber sie sind für die Fortbildung der Wissenschaft unbedeutend geblieben; der Anspruch auf diesen Namen gründete sich nur noch auf ihren Lebenswandel und ihre Sitten. Nach Christi Geburt lebte die pythagoreische Schule wieder auf, aber in einer ganz eigenen Gestalt, in welcher sie eine für die Wissenschaft nachtheilige Richtung erhielt.

Vierter Abschnitt.

Darstellung der Eleatischen Philosopheme.

Das Merkwürdigste, was die Geschichte der Philosophie vor Sokrates aufzuweisen hat, ist das Gedankensystem der Eleatiker, welches sich durch seine Neuheit, Kühnheit und Bündigkeit vor allen andern auszeichnet. Sie sind die ersten Denker, welche nicht nur nach Principien geforscht, sondern auch wirklich eins aufgestellt, und consequent entwickelt haben *); sie

die Philosophen Phanto, Dioteles, Polymnestus und Theophrastus, der in Plato's Phädon die letzte Rede des Sokrates mittheilt, und der zu Plato's Zeit lebte, aber keineswegs sein Lehrer seyn konnte, nach Cic. de An. V, 29. — Unter den Frauen, welche sich der Pythagoreischen Schule angeschlossen, sind berühmte: Theano des Pythagoras Wittin, nach andern des Brontineus (Diog. L. VIII, 42. Porphy. vita Pyth. §. 4. u. 19. Vide not. Luc. Holstenii et Rittershus. ad h. l.) Ein von Holstein mitgetheilte Brief gehört ihr offenbar nicht an, da Plato's Ideenlehre in demselben erwähnt wird. Ferner Timocha, Wittin des Anaxilas, und Myia, Tochter des Pythagoras. Ueber die Pythagoreischen Frauen überhaupt s. Meusagii historia mulierum philosopharum §. 76. p. 499 sq. u. Fabric. bibl. gr. Lib. II. c. XII. Wieland über die pyth. Frauen XXIV. Bd. seiner Werke. S. 245 f. Ueber die ihnen beigelegten Briefe vergl. oben S. 74. A. B. C.

*) Nach Principien hatten schon frühere Philosophen geforscht, aber sie hatten, ausgehend von der empirischen Mannigfaltigkeit der

trennten zuerst Principien der Vernunft von empirischen Sätzen, und vermieden die Vermischung beider sorgfältig *); sie entwickelten dadurch zuerst den Unterschied zwischen einer Vernunftwelt und der Erfahrungswelt, und begannen dadurch den Widerstreit der Erfahrung und der rein speculativen, über alle Erfahrung sich erhebenden, Vernunft auf. Zum Glück für die Geschichte der Philosophie haben sich nicht nur Fragmente aus den merkwürdigsten Schriften dieser Männer erhalten, aus denen sich ihr Vortrang mit Bestimmtheit erkennen läßt, sondern die spätern Schriftsteller haben uns auch so Vieles von ihrem Philosophiren aufgezeichnet, daß wir zwar nicht ihr vollständiges System, aber doch die Hauptsätze desselben, und, was die Hauptsache ist, das Fortschreiten und die Richtung, welche die wissenschaftliche Cultur durch sie genommen, übersehen und beurtheilen können. Der Geschichtschreiber hat hier noch den Vortheil, daß es nur vier Philosophen sind, welche sich unter dem Namen der Eleatischen ausgezeichnet haben, und daß das Verdienst jedes einzelnen derselben bestimmt angegeben werden kann.

Xenophanes, der Stifter der eleatischen Philosophie**), war in Kolophon, einer berühmten Stadt in Jonien, um

Dinge, das Princip in einem, sie verbindenden und erklärenden Urstoffe gesucht, wie die ionischen Physiker, welche verschiedene Urstoffe setzten; oder in der allgemeinen Form der Anschauung, wie Pythagoras. Dieser hatte sich zu einer nicht sinnlichen Einheit aufgeschwungen; aber er setzte das Wirken des Principis noch unter der unangemessenen Form der Zahl (S. m. Anmerk. zu S. 107.), und den Gedanken in symbolischer Hülle. Die Eleaten aber gingen einen Schritt weiter, und setzten das Princip als die, von allem Sinnlichen unabhängige Einheit, in der Form des reinen Gedankens auf. Hiermit standen sie auf dem Gebiete der reinen Vernunftwissenschaft, und es entwickelte sich damit auch die dialektische Kunst. — Dieß wollte vielleicht der Verf. sagen. X. d. F.

*) Von Xenophanes kann dieß noch bewiesen werden. X. d. F.

**) Nach Plato Sophist. p. 242. D. scheint es wohl, als ob die eleatische Schule noch über Xenophanes hinausginge; allein da Elea erst durch flüchtige Phoeniker zu Xenophanes Zeit angelegt wurde (nach Herodot. I, 167. vgl. Heyne opusc. Acad. Vol. II. p. 9. proef.), so kann dieß wohl nur von dem dort angeführten Grundphilosophem, das Alles Eins sey, gelten; und dieß versteht sich auch nur dem Inhalte, nicht der philosophischen Form nach. X. d. F.

dieselbe Zeit, als Pythagoras, geboren, verließ aber aus Gründen, die wir nicht genau wissen, sein Vaterland (Anfang der 61 Olymp., v. Chr. 536.), und ließ sich in Elea oder Velia, einer nicht längst gestifteten Pflanzstadt der Phocier in Unteritalien, nieder, wo er bis in ein hohes Alter lebte ¹⁾. Wahrscheinlich hat er keinen Lehrer im eigentlichen Sinne gehabt, besaß aber Kenntniß von den Philosophemen der Jonier und des Pythagoras; des letztern erwähnt er ausdrücklich in einem elegischen Gedicht (Diog. L. VII, 36.). Wir wissen von seinen übrigen Lebensumständen so viel als nichts.

Dasselbe gilt auch von seinem Freund und Schüler ²⁾ Parmenides, der zu Elea geboren, und um die 69, oder (wenn Platos Angabe in dem Dialoge Parmenides historisch wahr ist, daß Parmenides mit dem Zeno in der frühesten Jugend des Sokrates in Athen gewesen, woran fast nicht zu zweifeln ist) um die 79 Olympiade berühmt war, und nach dem letzten Datum bis über die 80 Olympiade gelebt haben muß ³⁾. Als einen tiefen Denker schildern ihn Plato und

1) Diogenes Laert. IX, §. 18 sq. [Nach diesem hielt er sich, nachdem er sein Vaterland verlassen, in Samos und Colone in Sicilien auf, und blühte um die 60 Olymp., 540 v. Chr. Seine Schule konnte von seinen Nachfolgern den Namen der eleatischen erhalten, ohne daß er, der Stifter, sich dasselbst aufhielt.] Nach Sextus adversus Grammatic. §. 257. ist er um die 40 Olympiade geboren, also ungefähr um dieselbe Zeit, als Anaximander. [Nach dieser Angabe wäre er aber früher als Pythagoras und Anaximander geboren. Die Angabe, daß er dem Anaxagoras gefolgt sey, Diog. L. I, 26. hat wohl überhaupt keinen verständigen Sinn.] Vielleicht besuchte er auf seiner Reise nach Elea auch Aegypten. Plutarch de superstitione c. 1. Hutten Vol. VIII, p. 80. führt einen Brief von ihm an, worin er des Abreglaurus der Aegyptier spottet. Nach Aristoteles (Rhetoric. II, c. 23.) galt dieses aber den Bürgern von Elea. [Nach Diogenes sang er seiner eignen Weise als Rhapsode, bekämpfte die homerischen und herodischen Vorstellungen von den Göttern in Jamben und Elegien — vgl. Senl. Emp. Pyrrh. hypoth. I, 224. — besang die Erbauung von Kolophon und die Gründung der Colonie in Elea in großen Gedichten und begrub seine Götze mit eignen Händen vielleicht aus Armuth, über die er sich nach Plutarch in Apophthegm. gegen Hieron, König von Syrakus, beklagte. Inf. d. F.]

2) Arist. Met. I, 2. (μεινους) Senl. Emp. adv. math. VII, 11. (γρηγορος) Diog. L. IX, 21. M. d. F.

3) Diogenes Laert. IX, §. 23. [Nach der gewöhnlichen Uebersetzung blühte Parmenides um die 69 Ol. um diese Angabe

Aristoteles, und die Ueberrasse seines Gedichtes und seiner Philosophie beweisen es. Auch seine Lebensweise wird als wunderbar gerühmt *).

Sein Schüler und Freund war Zeno aus Elea, der nur etwa 26 Jahre jünger war, da er mit Parmenides, ungefähr im 40. Jahre seines Alters, um die 80 Olympiade, jene Reise nach Athen machte *). Mit vielem Scharfsinn verteidigte er das Eleatische System, indem er zeigte, daß das entgegengesetzte, lauter Widersprüche enthalte *). Seine Zweifel gegen die Realität der Bewegung, und seine Forschungen über Zeit und Raum, machen ihn für die Geschichte der Philosophie sehr merkwürdig. Von seinem Leben ist nichts so be-

den folgenden Bestimmungen des Plato entzupfehen, hat man: Scaliger's Eclat 79 Olymp. angenommen.] Plato im Parmenides Vol. X. p. 72. 80. 93. Parmenides war ungefähr 65, Zeno aber nahe an 40 Jahr. Das Factum von Parmenides Zusammenkunft mit Sokrates wird noch im Theaet. Ed. Bip. Vol. II. p. 138. und Sophista p. 203. angeführt. Hülseborn's Beiträge zur Gesch. d. Philosophie etc. VI. p. 13. Ueber die Lebensumstände des Parmenides vgl. jedoch Ast: Plato's Leben und Schriften S. 247. [Die Angabe des Eotian bei Diog. L., daß er mehr dem Pythagoreer Diodoros gefolgt sey, als dem Xenophanes, kann in Hinsicht der Lehre schwerlich gegründet seyn; sie würde folglich darauf zu beschränken seyn, daß sich Parmenides im Umgange und vielleicht auch in der Lebensweise mehr an Pythagoreer angeschlossen habe. Bleibend wird er darum auch selbst Zeno unter den Pythagoreischen Männern genannt (Strabo lib. VI. Anonym. de vita Pythag.) wenn dieß nicht etwa von einer Praeterei der spätern Pythagoreer her rührt. Zus. d. F.]

b) Plato Theaet. Vol. II. p. 137. 138. Soph. Vol. II. p. 240. Aristoteles Metaphysicor. I. a. 3. Es ist ein sonderbares Phänomen, daß sowohl Plato, als Aristoteles, weder dem Xenophanes, noch dem Melissus dieselbe Berechtigung wiederfahren lassen. Der Letzte nennt sie *μικρὰν ὑπονοήσαντες* (aber in Beziehung auf die Schärfe und Feinheit des Geistes). — Als Herausgeber Eleas führt den Parmenides außer Diog. L. IX, 23. auch Plutarch. adv. Colot. T. III. p. 434. und Strabo lib. VI. iust. an. Zus. d. F.]

c) Siehe die in der Anm. a. angeführten Stellen. [Vgl. über ihn Diog. L. IX, 25 sq. Einige nennen ihn sogar den Sohn, andre nur den Adoptivsohn des Parmenides. Plato Parmenid. X. p. 72. Bip. nardian. Zus. d. F.]

d) Hierin trat zuerst eine ausgebildete dialectische Kunst hervor; und der Gegensatz, in welchem dieses System mit den gewöhnlichen Ansichten stand, machte sie um so mehr zum Bedürfnis. Aus diesen Beziehungen erklärt sich, warum man ihn schon früh (Diog. L. IX, 26.) den Vater der Dialectik nannte. X. d. F.]

kannt, als daß er als Vertheidiger der Freiheit gegen einen Tyrannen seines Vaterlandes auf eine martervolle Art hingerichtet wurde. Die Umstände dieser Begebenheit werden auf eine so sonderbare Art und mit so vielen Abweichungen erzählt, daß man in Versuchung geräth, die ganze Sache für erdichtet zu halten, oder eine Verwechslung der Namen zu vermuthen ⁵⁾.

Um dieselbe Zeit, oder auch noch etwas später als Zeno, lebte Melissus von Samos, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Feldherr, und Besieger einer atheniensischen Flotte berühmt ist. Nach Apollodor blühte er um die 84 Olympiade ⁶⁾.

Diese vier Männer waren alle Schriftsteller; Xenophanes und Parmenides in Versen, die mehr wegen des Inhalts als der poetischen Form von den Alten geschätzt wurden; Zeno und Melissus in Prosa. Von ihren Schriften sind nur Fragmente übrig geblieben, welche Aristoteles, Seneca, Simplicius und andere aufbewahrt, unter den Neuern Stephanus und Gölleborn ⁷⁾ gesammelt haben ⁷⁾.

5) Diogenes Laert. IX. §. 26 sq. Cicero Natura Deor. III. c. 33. Tuscul. Quaest. II. c. 12. Val. Max. III. 3. Plutarch. adv. Colot. ed. Rejska. Vol. X, 650.

6) Diogenes Laert. IX. §. 25. [Nach diesem war er Schüler des Parmenides, obgleich er auch mit Heraklit umging.] Plutarch. adv. Colot. Vol. X. p. 629.

* Die philosophischen Fragmente des Xenophanes und Parmenides, welche größtentheils aus den Gedichten *περὶ φύσεως* seyn mögen, sind von Gölleborn, und noch vollständiger von Brandis in den im Nachtrage angeführten Abhandlungen gesammelt. Die des Parmenides hat auch nebst denen des Empedokles Anab. Peyron Lips. 1827. herausgegeben. Eben so findet man die Fragmente des Melissus bei Brandis; aber die des Zeno sind sehr gering und noch zerstreut. Siehe die folgende Anmerk. No. 7. M. d. S.

7) Xenophanes, Parmenides und Melissus schrieben *περὶ φύσεως*, das allgemeine Thema der damaligen Denker. Die vorzüglichste Quelle dieser Fragmente ist eine kleine Schrift des Aristoteles de Zenone Xenophane, Gorgia, die aber sehr verdorben und lückenhaft auf uns gekommen ist. Den kritischen Verdiensten von Fabricius, Buhle (historia Pantheismi etc.), Liebmacher, Gölleborn und Spalding verdanken wir erst den sichern Gebrauch derselben, da durch die vereinigten Untersuchungen derselben nun so viel aufgeklärt ist, daß wir wissen, das erste und zweite Capitel handle von Melissus, das dritte und vierte von Xenophanes.

Der philosophische Geist nahm in diesen Männern eine ganz eigne Richtung. Sie haben nichts mit den vorhergehenden Denkern gemein, nichts von ihnen entlehnt, wahrscheinlich aber wurde diese Richtung durch die Versuche der vorhergehenden Denker veranlaßt. Um Thales und Pythagoras zu widerlegen, schrieb Xenophanes⁵⁾. Jene Philosophen hatten stillschweigend als Grund angenommen: Aus Nichts entsteht Nichts, und etwas Erstes aufgesucht, aus welchem Alles entstanden sey. Allein Xenophanes fand an dem Begriffe des Entstehens Anstoß, er unterwarf ihn einer Prüfung, und da er bei demselben von allen Bedingungen der Wahrnehmung abstrahirte, so mußte er natürlich

met. Fülleborn, Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus passim illustratus. Halae 1789. behauptete noch, daß alle vier von Xenophanes handeln. Nach Spaldings Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia Berlin 1793. läßt sich kaum noch zweifeln, daß in dem poet. ersten von Melissus die Rede ist. Vielleicht sind es Theile eines größern Werkes, in denen Aristoteles die Lehrsätze der ältern Philosophen widerlegte, und wahrscheinlich gehören noch die in dem Schriftensverzeichnis beim Diogenes V. §. 25. angeführten *κατὰ τὴν Ἀγροῦ φιλοσοφία, περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἀντιφρονέσεως, περὶ τοῦ ἀπαισίου, περὶ τοῦ ἡδυαγίου, περὶ τοῦ ζῆνους* dazu. [Nach meiner Meinung nennt Lennemann mit Unrecht die Schrift, die den Titel führt de Zenone, Xenophane et Gorgia, die vorzüglichste Quelle der Fragmente der genannten eleatischen Philosophen. Denn fürs Erste ist von Parmenides und Zeno in dieser Schrift ausdrücklich nur zweimal die Rede; ferner werden in derselben die eleatischen Ansichten in förmlichen Schlüssen vorgetragen, wie sie die Form der Poesie gar nicht aufnimmt, deren sich doch nach der übereinstimmenden Beschreibung der Alten Parmenides und Xenophanes bedient haben; so daß, wenn diese Schlussformen selbst den Eleaten angehören sollten, sie nur dem dialectischen Zeno, kaum dem geisteschwächern Meliss, wie ihn Aristoteles a. a. O. ansieht, zugeschrieben werden könnten. Das Bedenklichste ist jedoch, daß der spätere Verfasser jener Schrift gemeinschaftlich mit Simplicius aus einer mittelbaren Quelle schöpfte, (verleihe wie Brandis p. 27. annimmt, aus einer Schrift des Theophrast,) und den hier angeführten Ansichten die Form der Schlüsse gab. Daß er wenigstens das Gedicht des Xenophanes nicht vor sich hatte, glaube ich um so mehr, da er doch einige Stellen des Parmenides in rhapsodischer Form, also wahrscheinlich nach dem Originale, anführt. Auf. d. F.]

5) Diogenes Laert. IX, §. 18. *αὐτοῦ καὶ τοῦ ἀγροῦ καὶ τοῦ ἡδυαγίου*. (welche Stelle jedoch nur überhaupt von entgegen-
gesetzten Meinungen redet. Auf. d. F.]

etwas entsteht, so entsteht es entweder aus einem ähnlichen, oder unähnlichen Dinge. Das erste kann nicht seyn. Denn ähnlichen Dingen kommen auch ähnliche Prädikate zu. Es ist also kein Grund vorhanden, warum das eine eher das Hervorbringende als das Hervorgebrachte sey. Es ist aber eben so wenig denkbar, daß aus dem Unähnlichen etwas Unähnliches entstehe. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere, aus dem Kleineren das Größere, aus dem Geringeren das Bessere, oder umgekehrt entstünde, so würde das nicht Seyende aus dem Seyenden entstehen¹⁰⁾; es würde etwas, das keinen Grund hätte.

II. Alles Entstandene ist auch vergänglich; was keinen Anfang hat, ist also auch ewig fortbauend. Alles was ist, ist also ewig, unveränderlich, ewig bauend¹¹⁾.

10) Aristotel. de Xenoph. Zenone et Gorg. 3. Kap. *Αδυνάτον γίνεσθαι αὐτὰ, ὅτι τὰ αὐτὰ* [diese drei letztern Worte hält Brandis p. 27. mit Recht, wie ich glaube, für ein Einschiebsel, welches aus dem ähnlichen Anfange des ersten Kapitels der Schrift herrührt] *γίνεσθαι, τούτο λέγων ἐπὶ τοῦ θείου. ἀνάγκη γὰρ ἦτοι ἐκ ὁμοίων (ἢ ἐξ) ἀπομοίων γινέσθαι τὸ γινόμενον. δυνάτον δὲ οὐδέντερον· οὐ γὰρ ὁμοίων ὑπ' ὁμοίου προσήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον, ἢ τεκνωθῆναι ταῦτα γὰρ πάντα τοῖς γὰρ ἰσοῖς ὁμοίως ἰσχυρῶς ἐκ τῶν ἀλλήλων. οὐτ' ἐν ἐξ ἀπομοίων τὸ ἀπομοίων γινέσθαι· εἰ γὰρ γινέσθαι ἐξ ἀσθενέστερου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλαττοῦς τὸ μέγιστον, ἢ ἐκ χειρότερος τὸ κρείττον, ἢ τουναντίον ἐκ χειρῶν ἐκ τῶν κρειττοτέρων, τὸ οὐκ ὄν ἐξ ὄντος ἀν' γινέσθαι· οὐ γὰρ ἀδύνατον. αἰδίων μὲν οὐκ εἰς ταῦτ' αὐτὰ τὸν θίον. Vgl. Simpl. in Arist. Physic. p. 6. [Nach diesen Stellen ist auch die obige Uebersetzung des Verss. berichtigt worden. Uebrigens scheint mir diese Schlußfolge in des Xenophanes Munde auch darum verdächtig, weil sie nach derselben Schrift vgl. Cap. IV. auch dem Melissus beigelegt wird. Vielleicht erklärte und entwickelte sich der Schriftsteller, aus welchem sie genommen ist, auf diese Weise des Xenophanes Aussprüche, und führte die spätere Entwicklung auch auf den Vorgänger des Melissus zurück. Zus. d. H.]*

11) Diogenes Laert. IX. §. 19. *πρωτος το απροφρητο, οτι παν το γινόμενον εσθαρτον εστι.* [Dieser Satz, den der Vf. hier in die Gedankenfolge der angeführten Schrift hineinschiebt, heißt zunächst nur: „alles was wird, ist vergänglich.“ Dieser Satz aber enthält nur den negativen Ausdruck des Satzes: die Einheit der Dinge, — bei Xenophanes = Gott, ist ewig. In diesem Sinne sagt dieß auch Plutarch. de placit. II, 4. vom νομος: *αγαπτον και αιδιον, και απροφρητον τον νομον* vgl.

III. Ehe wir weiter gehen, müssen wir bemerken, daß Xenophanes die Welt und Gott in eine Idee unzertrennlich zusammenfaßte. Die Welt ist Gott; Gott ist die Welt ¹²⁾. Es fehlt uns zwar darüber an deutlichen Stellen, aus denen wir nicht allein, daß er dieses behauptet, sondern auch, wie er darauf kam, in dem ganzen Systeme seiner Gedanken erkennen könnten; dennoch ist es so schwer nicht, diesen Ideengang zu verfolgen. Es war wohl nicht allein ein dunkles Gefühl, welches ihn bei Betrachtung des Himmels, der ganzen sichtbaren Welt, zu dem Gedanken: Alles ist Eins, hinführte, wie Aristoteles andeutet, sondern auch die Consequenz seiner Begriffe, welche die Stelle der Gründe vertrat. Indem er alles Entstehen unbegreiflich fand, und alles Wirkliche in der Welt für ewig und unveränderlich halten mußte ^{*)}, hob er alle Unterscheidungsmerkmale zwischen Gott und Welt auf, und beide mußten, theoretisch betrachtet, in einen Begriff zusammenfließen. Jene Betrachtung, welche das Gemüth mit Bewunderung über die Majestät, Größe, Ordnung und Harmonie des Himmels erfüllt, half diese Verschmelzung vollenden, die auch spätern Philosophen unvermeidlich war. Der menschliche Geist strebt immer der Idee Gott objective Realität zu geben, und unvermerkt wird dieser zu einem Weltwesen. Denn faßt der Verstand nicht alles Existirende,

Stob. ecl. I, 21. und Theodoret. de Gr. affect. cur. p. 794. *ἐν τῷ παντί — οὐ γινώσκον, ἀλλ' αἰδῶν*. Vgl. auch die Stelle Aristot. Rhet. II, 23. Anm. 19. [Zus. b. S.]

12) Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἔρις — οὐδὲν διασαφηνίσαν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδέ τι-ρας τοιαύτην διγίγιν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας, τὸ ἓν εἶναι φησὶ τὸν θεόν*. Sextus Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 224, 225. *ἐν εἶναι τὸ παν καὶ τὸν θεόν συμφωνοῦν τοῖς παλαι-στέροις* läßt ihn hier *Λίμων* in seinen Sitten seinen Ideengang so angeben:

— ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νοῦν εἰρυσταίμιν,
εἰς ἐν ταῦτο τὸ παν ἀνάλειπτο. παν δὲ ἐν οὐ
παντὴ ἀνελκομένων μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

*) S. Zusatz zu Anmerk. 11. Nach den Quellen darf man sa-
gen, Xenophanes habe die Welt nach ihrer Einheit Gott genannt;
so hat es auch einen Sinn, wenn Sextus in der angeführten
Stelle sagt: Gott sey allem Dingen verwandt. A. b. S.

Reale in dem Weltbegriff zusammen? Beide Objecte sind zu groß, um neben einander zu bestehen; einer verschlingt den andern. Wie viel Mühe hat sich nicht die Vernunft gegeben, das Verhältniß beider Objecte gegen einander zu bestimmen, ohne daß es ihr je geglückt ist. Für Xenophanes, der weder einen noch den andern Begriff aufgeben konnte, blieb kein anderer Ausweg offen, als die Identificirung beider. Uebrigens erklärte sich Xenophanes nicht in deutlichen Begriffen über die Einheit der Welt und Gott; aber die folgenden Eleaten entwickelten den ihm dunkel vorgeschwebten Begriff deutlicher. Wir gehen jetzt in der Entwicklung des Xenophanischen Systems weiter fort, und erinnern nur, daß nun das folgende Reasonnement einzig auf Gott geht.

IV. Gott ist also nach dem Vorhergehenden ewig ¹³⁾.

V. Es ist nur ein Gott möglich; dieser Satz wird aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens bewiesen. Letzter erscheint hier zuerst in deutlicherer Gestalt, allein er ist doch noch roh, und begreift eigentlich nur das Maximum von Kraft *), aber in der Folge schließt er noch mehrere Realitäten ein. Gott ist das Wesen, welches an Macht Allem überlegen ist, dieses gehört zu seiner Natur. Giebt es mehrere Götter, gleich an Macht, so ist keiner unter ihnen das vollkommenste Wesen; wären sie ungleich, so würde des andern Wille und Macht durch den andern beschränkt seyn, und in so fern wäre er nicht Gott. Gott kann also nur einzig seyn ¹⁴⁾.

13) Aristoteles de Xenoph. Zen. Gorg. 3. Kap.

*) Doch erklärt der Verf. jener Schrift Cap. IV. das κρατίστον durch δυνατάτοον και βελτίστον, und setzt sogar hinzu το δε κρατίστον είναι τον θεον, ουχ ουτως υπολαμβάνων λεγεται, ως προς αλλο τι ζωντατη η του θεου φυσικη, αλλα προς την αυτου διουθεσιν.
X. d. φ.

14) Aristoteles am angeführten Orte. αι δ' εστιν ο θεος απαντων κρατιστων, ινα φησιν αυτοι προσκεινται ειναι. αι γαρ δυο, η επι πλειους ειναι, ουκ αν επι κρατιστων και βελτιστων αυτον ειναι παντων. εκαστος γαρ αν θεος των πολλων, ομοιος εν, τοιουτος δε. ταυτο γαρ θεος και θεου δυναμιν ειναι κρατειν, αλλα μη κρατεισθαι, και παντα κρατεισθαι ειναι. ουτε καθο μη κραττειν, κατα τοσούτων ουκ ειναι θεον. πλειονων ουν οντων, αι μιν ειναι το μεν αλλήλων κρατους, τα δε ήττους, ουκ αν ειναι

VI. Da Gott aber einer ist, so ist er auch sich durchgängig ähnlich und gleich. Denn wäre das nicht, so müßten einige Theile von Gott vorzüglicher, andere geringer, einige den andern überlegen, die andern unterwürfig und durch jene beschränkt seyn; dieses ist aber unmöglich. Er sieht, höret also durchgängig in gleicher Maasse, und so mit den andern Sinnen und dem Denken¹⁵⁾. — Xenophanes dachte sich Gott zwar als Intelligenz^{*)}; aber nach einem sehr unvollkommenen Begriffe. Das

θεός· περὶ τῆς γὰρ θεοῦ μὴ κρείττωσθαι. ὡς δὲ αὐτῶν, οὐκ ἂν εἶεν θεὸν φῶς διόν, ἔως κρείττωσθαι. το δὲ ἴσον, οὐκ βέλτιον, οὐκ χειρόν ἐστὶν τοῦ ἴσου. ὡς· εἴπερ εἴη τε, καὶ τοιοῦτον εἴη θεός, ἔνα μόνον ἐστὶν τὸν θεόν. οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πᾶσι δύνασθαι ἂν ἂ βούλοιντο· οὐδὲ γὰρ ἂν δύνασθαι πλείονων ὡς τῶν ἑνα μόνον. [Simplic. in Arist. phys. p. 6. faßt diese Gedankenfolge kürzer. Wenn nun doch Xenophanes anderwärts von Göttern spricht, wie z. B. in mehreren poetischen Fragmenten (vgl. Note 19. 25.) so ist anzunehmen, daß er dann als Dichter, und nach der vorausgesetzten Volksansicht spricht. Nach Plutarch hätte er sich gar des obigen Raisonnements bedient, um zu beweisen, daß es unter den Göttern keinen Vorrang gebe. Plutarch. apud Euseb. l. l. p. 23. ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν, ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἢ αὐτῆς οὐσίας, οὐ γὰρ ὅστιον δευπαύσθαι τινὰ τῶν θεῶν· ἐπιδιδάσθαι τε μηδεὶος αὐτῶν μηδὲνα μὴ ὁλοῦς. — Ich möchte darum jedoch nicht mit Brandis a. a. O. p. 34. gerade eine doppelte Echtheit des Xenophanes annehmen.

Zus. d. 5.

- 15) Aristoteles de Xenophan. Zen. C. 3. ἐνα δ' ὅτι, ὁμοίον ἑαυτῇ παντὶ, ὅραν τε καὶ ακοῖν, τὰς τε ἄλλας αισθησεις ἔχοντα παντὶ, καὶ γὰρ μὴ, κρείττω ἂν καὶ κρείττωσθαι ὑπ' ἄλλῃων τῷ μέρει θεοῦ ὅτι· ὅπερ ἀδύνατον, ὅπερ wie es Diogenes Laert. IX. §. 19. ausdrückt ὅλον δὲ ὅραν, καὶ ὅλον ακοῖν; vgl. Plutarch. ap. Euseb. l. l. ακοῖν καὶ ὅρα καὶ ἡσθαι, καὶ μὴ κατὰ μέρος, und Orig. Philos. XIV. Timon in den angeführten Stellen sagt:

αἶσος ἀπ' ἀνθρώπων θεὸν ἐπλασεν ἴσον ἑαυτῇ
αἰσθηδὴ νοερώτον — ἢ νοήμα.

Sextus Empir. Hypotypos. Pyrrh. I. §. 214. [Noch näher bezieht sich auf die obigen Stellen das von Fabricius mit Recht dem Xenophanes zugeordnete Fragment

ὅλος γὰρ ὅρα, ὅλος δὲ νοεῖ, ὅλος δὲ τ' ακοῖν

Sext. Emp. adv. Math. IX, 144. Uebrigens möchten die obigen Worte noch bestimmter so zu übersetzen seyn: er sieht und hört ganz, aber ist ganz durchaus Hören, Sehen, und überhaupt Empfinden.

Zus. d. 5.]

- *) Sieher gehört die Stelle Simplicius in phys. Arist. p. 6. καὶ πᾶσι δὲ νοεῖν φησὶν αὐτὸν, λέγων „ἀλλ' ἀπαντὸς πάρος γε“

Denken und Empfinden war überhaupt noch zu wenig unterschieden; selbst Parmenides machte die Denkraft ganz von der Organisation abhängig. Und so scheint auch Xenophanes das Denken und Empfinden als unzertrennlich angesehen zu haben.

VII. In so fern Gott durchgängig ähnlich ist, ist er kugelgestaltig. Denn so wie ein Theil ist, ist der andere auch ¹⁶).

Man muß es dem Zeitalter verzeihen, wenn Xenophanes aus der durchgängigen Ähnlichkeit oder vielmehr Gleichheit der Eigenschaften auf die Kugelgestalt schließt, welche doch als ein Bild anzusehen ist, um jene zu versinnlichen. Unterdessen würde man doch sehr irren, wenn man glaubte, daß dieses auch Xenophanes für nichts weiter, als ein Bild gehalten habe. Denn offenbar schmolz hier die Idee von Gott und Universum in Eins zusammen, und indem er die Idee von der einen, vollkommenen Substanz hypostasirt, muß er sie in den Raum setzen, um ihr Wirklichkeit zu geben. Daher spricht er auch von Theilen Gottes. Alles, was den Raum einnimmt, ist das denkende vollkommene Wesen. Alle Theile sind darin vollkommen gleich. Hieran schloß sich nun der Begriff der Kugelgestalt, welche überhaupt schon von allen Phi-

φῆκε πάντα ὁμοιωμένην Bgl. Brandis l. l. p. 57. Sext. Emp. nennt den Gott des X. λογικόν u. Diog. L. IX, 19. sagt *συμπάντα τε εἶναι οὐρανὸν καὶ φρονήσιν*. Cic. de nat. Deor. I, 11. tum Xenophanes, qui mente adiuncta omne praeterens, quod esset infinitum, deum voluit esse, de ipsa mente item reprehenditur, ut caeteri. Mit dieser Vorstellung der Gottheit, oberer Einheit, als Intelligenz, stimmt die oben angeführte Stelle des Aristoteles (s. Anmerkung 12 u. Zusatz zu Anm. 11.) nicht, wenn man nicht dem Xenophanes die Vorstellung unterlegt, daß die Gottheit Einheit alles Physischen und Geistigen sey. X. b. φ.

16) Aristoteles loc. citat. *πάντῃ δ' ὁμοίον οὖτε, σφαιροειδὴ εἶναι. οὐ γὰρ τῇ μὲν, τῇ δ' οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ.* [Sext. Emp. hyp. I, 225. *εἶναι δὲ σφαιροειδὴ* u. III, 28. *Ξενοφάνης δὲ σφαῖραν ἀπαθῇ (ἔπειτα εἶναι τὸν θεόν)* Diog. L. IX, 19. *οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδὴ εἶναι* Cic. Acad. Qu. IV, 37. übersetzt *conglobata figura.* Zus. d. φ.]

Isopphen Griechenlands, den Epikur aufgenommen, für die vollkommenste Figur gehalten wurde *).

VIII. Gott ist weder grenzenlos (*απειρον*) noch begrenzt (*πεπερασμενον*). Grenzenlos ist das, was keinen Anfang, Mittel und Ende hat, welches nur dem Nichtding (nicht im Raume daseyndem) zukommt. Das Begrenztseyn aber schließt eine Mehrheit von Dingen ein. Gott als Eines hat aber nichts gemein weder mit dem Nichtding, noch mit mehreren Dingen, er ist weder endlich noch unendlich ¹⁷⁾.

*) Wenn, wie Aristoteles in der besagten Stelle anbeutet, Xenophanes von einer sinnlichen Anschauung ausging, (oder von *συναρπαστικῶς*) und überhaupt wohl noch nicht seine Gedanken dialectisch entwickelte (s. oben zur Anmerk. 7.), so daß er die gesonderte Einheit rein von allen endlichen Bestimmungen festgehalten hätte, so läßt sich wohl erklären, wie er die Gottheit auch tugendartig nennen konnte. Und dieses Schwanken, dieses nicht genau bestimmte (oder *δυνατότης* bei Aristot. a. a. O.) war es vielleicht auch, weswegen ihn Timon (s. Anm. 24.) wohl *αποσπαστικῶς* nannte. Will man ihm dagegen, wie Kennemann mit Andern thut, auch jene dialectische Form zuschreiben, in welcher seine Gedanken in der oft genannten Schrift vorgetragen werden, wobei Manches von dem spätern Berichtsteller aus der entwickelten Lehre des Parmenides und Zeno auf Xenophanes zurückgeführt und übertragen worden seyn mag, dann steht das Prädicat des Kugelförmigen, wenn es ohne Bild genommen wird, mit der übrigen Gedankenreihe in außerordentlichem Widerspruch. L. d. f.

27) Aristoteles loc. cit. αἰδίων δ' οὗτος καὶ οὐκ οὐκ ὑπερβαίνει, οὐτ' ἀπειρον (ἄπειρος) οὗτος πεπερασμένος. ἀπειρον το μὴ ὂν ἔχει· τούτο γὰρ οὐκ ἔστι, οὐκ ἀρχὴν, καὶ τέλος, οὐκ ἄλλο μέρος οὐδὲν ἔχει. τούτους δὲ εἶναι το ἀπειρον· οἷον δὲ το μὴ ὂν, οὐκ ὂν ἔστι το ὄν. περὶ αὐτοῦ δὲ πρὸς ἀλλήλους, καὶ πλείους εἰναι. το δὲ ὂν οὐκ ἔστι το οὐκ ὂν, οὐκ τοῖς πολλοῖς ἀποσυνδύαται, ἀλλ' ὡς οὐκ ἔστι πρὸς τὸ πᾶν (Cod. Lap. παρὰ τὴν). Cf. Simplicius, p. 5 et 6. l. l. μὴν δὲ τῆς ἀρχῆς ἥτις ἐστὶν το ὄν καὶ πᾶν, καὶ οὐκ ἀπερὸς οὐκ ἀπειρον οὐκ ἀπὸ μέρους οὐκ ἡμερον Ζηνόφωνα — υποκείμενα φρονεῖ οὐ διαφραστος. und etwas später καὶ οὐκ δὲ ἀπειρον οὐκ πεπερασμένον εἶναι. διότι ἀπειρον μὲν το μὴ ὂν, ὡς οὐκ ἀρχὴν ἔχει, μήτε μέρος μήτε τέλος. περὶ αὐτοῦ δὲ πρὸς ἀλλήλους καὶ πλείους. (Dieses läßt sich auch dieses auf die Unbestimmtheit zurückführen, welche dem Krift. Met. I. 5. Schuld gibt, wo es weiter heißt, Parmenides schenke das Eine dem Begriffe, Kriftus aber der Kratens nach genommen zu haben, deshalb habe auch jener es als begrenzt, dieser als unbegrenzt (ἀπειρον) gesetzt. Zenophon aber habe die Natur desselben nicht genauer bestimmt u. Daraus läßt sich nun erklären, warum einige sagen, er habe es für unbegrenzt, andere er habe es für begrenzt gehalten, wie F. B. Simplicius weiter berichtet.

IX. Gott ist weder unbeweglich noch beweglich. Denn unbeweglich ist nur das Nichtwirkliche; weil es nirgends ist, so kann weder ein anderes in dasselbe, noch es selbst in ein anderes übergehen. Beweglichkeit aber schließt eine Mehrheit von Dingen ein, in so fern in der Bewegung eins in das andere übergehen muß ¹⁰⁾).

Ἰνδιαίος ο Ἀρκεσίνορος ἐκ ἀπείρου καὶ ἀπέναντον ἄγοντες
αὐτοὺς τὴν ἀγῆν, ἐν τῇ παρὶ ὧν ἀποκρινόμενα. Ἀλεξάνδρος δὲ
ὡς πεπερασμένον αὐτοὺς καὶ σφαιροειδές. ἀλλ' οἱ
καὶ οὗτοι ἀπείρου οὗτοι πεπερασμένον αὐτοὺς δεικνύειν, αὐτῶν
πρὸς ἑαυτοὺς ὅλως. πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδές αὐτοὺς, διὰ
τὸ πανταχοῦ ὅμοιον εἶναι. Aus diesem Berichte und aus der
Widerlegung der Schrift des Xenoph. a. IV. sehen wir zugleich, daß
diejenigen, welche der letztern Meinung folgten, sich besonders an
die Kugelgestalt hielten. Vgl. Orig. philos. XIV. Theophrast.
apd. Bekkerion: neque infinitum, neque finitum, alio vero modo
etiam finitum, etiam globosum. Zu denen, welche die erstere An-
sicht hatten, gehört Cicero in der zu VI Anm. * angeführten
Stelle. Aber Xenophanes suchte sein Eins über allen Gegensatz
zu erheben (wie Simplic. L. I. p. 7 a. bemerkt: Ἰσοπαρὴς ὡς παντὶ
αἰτίῳ καὶ παντὶ ὑπερσπύχῳ, καὶ αἰτίῳ αὐτοῦ καὶ ἡρμίας
καὶ πᾶσι ἀντιστοιχίας ἀνέκαρπτον ἰσότητα), und hielt daher an
seiner Bestimmung der Art fest; denn den Unterschied des in sich
selbst, und des nach außen Begrenzten, dessen sich auch der Bet-
rachter der Schrift des Xenoph. a. a. O. zur Widerlegung bedient,
daß man wohl kaum schon dem K. beilegen. [Zus. d. F.]

28) *Agimoteles* loc. cit. το δὲ τοιούτων ἐν δὲ, τὸν θένον εἰναι λεγέαι, οὕτως κινεῖσθαι οὕτως ἀκινήτων εἶναι. ἀκινήτων μὲν γὰρ εἶναι το μὴ οὐ. οὕτως γὰρ ἐν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὐτ' αὖτε εἰς ἄλλο εἰδέναι. κινεῖσθαι δὲ τὴν πλῆξιν οὕτως ἔχει. ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον δεῖν κινεῖσθαι. το γὰρ μὴ ἐν αὐτῇ εἶναι. αἱ δὲ εἰς ἄλλην μεταβάλλει, πλῆξιν αὐτὴν εἶναι ἔχει. διὰ ταῦτα δὲ κινεῖσθαι μὲν οὐ τὰ δύο ἢ πλῆξιν ἕνα. ἡρεμίων δὲ καὶ ἀκινήτων εἶναι το οὐδέν. το δὲ ἐν οὕτοις ἡρεμίων, οὕτως κινεῖσθαι. οὕτως γὰρ τῇ μὴ οὐτὶ, οὕτως τοῖς πολλοῖς ὁμοίον εἶναι. κατὰ πάντα δὲ οὕτως εἶναι τὸν θένον, αἰδίου δὲ καὶ ἐν, ὁμοίον τὴν καὶ σφαιροειδῆ οὕτως, οὕτως ἀκίρην, οὕτως πελαγοσφαιρὴν, οὕτως ἡρεμίων, οὕτως ἀκινήτων εἶναι. Cf. *Simpl. l. l.* (f. *vorige* *Ann.*) und *später*: πελαγοσφαιρὴς δὲ καὶ τὴν περὶ σφαιρὴν καὶ τὴν ἡρεμίων. ἀκινήτων γὰρ εἶναι το μὴ οὐ. οὕτως γὰρ ἐν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὕτως αὐτὸ πρὸς ἄλλο εἰδέναι. κινεῖσθαι δὲ τὴν πλῆξιν τὸν ἕνα. ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλει, οὕτως καὶ οὕτως ἐν ταύτῃ μαντεῖν λέγει καὶ μὴ κινεῖσθαι.

„και δ' ἐν ταύτῃ μεγάλῃ κινουμένῳ οὐδ᾽,
οὐδὲ μεταχρυσῶει μὴν ἐπὶ πρῶται αἰετὴ αἰετῶν,“

ON THIS THE FORMER THE ATTORNEYS IN MATTER HAVE NOTED
 THAT, ALL THIS THE LATE MATTERS ARE FORMERLY
 PICTURES BEING TO THE SAME IN (NAME) AND MATTERS TO

X. Gott kann nicht als ein menschliches Wesen gedacht werden. Ihm können weder Menschengestalt, noch menschliche Handlungen und Leidenschaften beigelegt werden. Die gemeinen Vorstellungsarten von Gott, welche bei Homer und Hesiod vorkommen; nach welchen er ganz menschlich vorgestellt wird, verwarf Xenophanes mit einer Art von edlem Unwillen. Selbst das göttliche Denken hat keine Ähnlichkeit mit menschlichen Gedanken ¹⁹⁾. — Xenophanes dachte sich die Idee der Gottheit schon reiner und deutlicher, er sonderte von ihr ab, was die Einbildungskraft ihr angehängt hatte, um sie der Denkart roher Menschen angemessen zu machen; er erhob sich von den subjectiven Vorstellungsarten wieder zur Idee. Die Meinung, sagt er, daß die Götter geboren sind, ist eben so irreligiös, als die, daß sie gestorben sind. Denn aus beiden würde folgen, daß es gar keine Götter gibt. Als er einem Feste bewohnte, welches mit Opfern und Behlagen gefeiert wurde, sagte er: wenn es Götter sind, so beweinet sie nicht; sind es aber Menschen, so opfert ihnen nicht. Dahin gehört auch die Bestreitung der groben anthropomorphischen Vorstellungen von der Gottheit, deren Grund er in dem Vorzuge entdeckte, welchen jedes vorstellende Wesen sich und seiner Gattung gibt. Daß sich die Menschen die Götter menschenähnlich vorstellen und abbilden, ist aber kein Grund, daß diese wirklich so sind. Denn hätten

Cic. Ac. Qu. IV, 37. ἀπαθή καὶ ἀμεταβλητόν bei Sext. hypot. I, 225. II, 228. u. Galen. III.

19) Diogenes Laert. IX. §. 19. οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ μηδὲν ὁμοίαν ἔχουσαν ἀνθρώπου. Clemens Alexandrinus Stromat. I. V. p. 601. u. Euseb. praep. XIII, 13. hat die Verse des Xenophanes erhalten.

ὡς θεὸς ἢ τὶ θεοὶ καὶ ἀνθρώποις μεγίστος
οὐ τὶ διμας θνητοῖς ὅμοιος, οὐδὲ τέτυκται

Simplicius Comment. in Arist. Physic. p. 6. ἀλλ' ἀναρρεῖτε πόνον τοῦ φέρει πάντα κρᾶται. [Ximon nannte ihn daher nach Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 224. „Ὀμηροπατρὴς ἐπισχωπῆς“ oder wie bei Diog. L. IX. §. 18. steht, ἐπισχωπῆς, was sich auf die von demselben Sextus (adv. math. I, 289. u. IX, 193.) angeführten Verse des Xenophanes bezieht. Vgl. die folgende Anmerkung. Busf. d. φ.]

die Thiere Hände, wie Menschen, könnten sie malen, sie würden den Göttern eine ihren Körpern ähnliche Gestalt geben ²⁰⁾.

Nach seinem Begriffe von der Gottheit ist sie das vollkommenste, also das einzige Wesen, mit Denkkraft und uneingeschränkter Macht. Das Denken und Wirken, wie es die Erfahrung in concreto darstellt, war jener Idee nicht angemessen; diese Prädikate mußten zu einem Maximum erhöht, von der Eingeschränktheit befreit werden. Daher wird die Denkkraft Gottes der menschlichen nur analog gedacht. Das einzige Prädikat der Empfindungskraft stimmt nicht mit diesem Begriffe zusammen, in so fern ein empfindendes Wesen verändert wird, welches mit dem Begriffe der Unveränderlichkeit streitet *).

Pantheismus finden wir fast in allen griechischen Systemen, einige ausgenommen, nur mit dem Unterschiede, daß in einigen die Materie Gott, in andern Gott der Materie an die Seite gesetzt und untergeordnet ist. Aber Xenophanes ist der erste, der den Pantheismus ²¹⁾ consequent, ohne alle Bei-

20) Aristoteles Rhetor. II, 23. [Ξενοφάνης αλεγει, οτι ομοίως αυβου-
σιν οι γενοσθαι φανικότες τους θεους τοις αποθανυσιν λεγουσιν
αμφοτερας γυρ αυβουσαι μη εινα ποτε τους θεους. Nach dem
selben Kapitel des Aristoteles gab er den Eleaten, die ihn befrag-
ten, ob sie der Leucothea opfern, und um sie trauern sollten, die von
dem Verf. im Texte angeführte Antwort, was Plutarch. amat.
p. 763. auf Osiris und de Iside et Osir. auf die Götter überhaupt
bezieht. Auf. d. S.] Plutarch. de superstitione ed. Hulten Vol.
III. p. 80. Clemens Alexandrin. Strom. lib. V. ed. Pott. p. 716.

αλλ' βροτοι δοκουναι θεους γεννασθαι,
την σφαιτερον δ' εσθλητα εχειν, φωνην τε θεμας τε. —

und ebenbaselbst:

αλλ' ειτοι χειρας γ' εχον βοας ηε λεοντες,
η γρηψκει χειρας και εργα ιαλειν απο ανδρες,
ιπποι μιν ιπποισι, βοες δε τα βοειν ομοιοι (ομοιας)
και κα θανν ιδιας εγραφον και σωματ' εποιουν
τοιανθ', οιονπερ και αυτοι θεμας εχον ομοιον.

*) S. d. Anmerk. * zu VI. und zu VII.

21) Besser ist es, solche allgemeine Benennungen, wodurch die eigen-
thümliche Ansicht doch nicht genau bezeichnet wird, lieber bei Seite
zu stellen; am meisten, wo, wie hier, die Lehre noch so unbestimmt
ist, und die Berichte schwankend lauten. (s. Anmerkung zu
VII.) Was die Consequenz anlangt, mit welcher diese Ansicht

mischung von Materie, aufgestellt hat. Denkraft ist nach ihm das einzige Reale, die einzige beharrliche, unveränderliche Substanz²¹⁾. Auf diese Idee der unveränderlichen Substanz führte ihn die Unbegreiflichkeit aller Veränderungen. Die Physiker wollten das Weltall in seine Bestandtheile zerlegen, und die Entstehung desselben erklären. Xenophanes setzte sich auf den Standpunct der bloßen Vernunft, welche alles auf Einheit zurückzuführen strebt; aus diesem erblickte er in der Erfahrungswelt nichts als Unbegreiflichkeiten. Alles Mannichfaltige der Anschauung löste sich ihm in eine Einheit auf; alle Veränderungen verschwanden; die Vernunft verschmelzte die Ideen, Gott und Welt in eine einzige. Die Einheit und Unveränderlichkeit der Substanz lag schon in der Idee von Gott; als existirendes Wesen gedacht, mußte sie in den Raum gesetzt werden, ja ihn gewissermaßen erfüllen. Dieses ist die schwache Seite dieses pantheistischen Systems. Der Urheber desselben abstrahirt von allen Bedingungen der Sinnenwelt, und kann doch des Raumes, der Form äußerer Anschauung nicht entbehren, um seiner Idee Realität zu geben. Dadurch verwickelt er sich in Schwierigkeiten derselben Art, wie diejenigen waren, welche er durch sein System entfernen wollte. Ob er gleich voraussetzte, daß nur die Vernunft objektive Wahrheit erkenne, so war er doch nicht im Stande, die Wahrnehmungen, die mit solcher Evidenz seinem speculativen Systeme widersprachen, abzuläugnen, noch sie mit demselben zu vereinigen. Diesen Vortheil verschafften dem Epinoza die deutlicher bestimmten Begriffe von Substanz und Accidenz.

die Beimischung des Materiellen vermieden haben soll, so ist sich der Verf. hier nicht einmal treu geblieben, indem er oben die Angelgestalt für mehr als Bild annimmt, und eben nur bemerkt hat, daß auch die Empfindungskraft mit der Unveränderlichkeit streite.

X. d. F.

- 21) Diogenes Laert. IX. §. 19. οὐρανὸν δὲ τινα τοῦ καὶ ποταμοῦ καὶ αἰθέρος. [Das oben Behauptete möchte wohl durch diese Stelle nicht bewiesen werden, da Diog. vorher auch gesagt hatte: οὐρανὸν οὐ γὰρ, οὐρανὸν ἀκίνητον und der Vf. unter VI. selbst bemerkt hat, daß das Denken und Empfinden noch wenig unterschieden worden sey.

Zuf. d. F.]

Es läßt sich wenigstens, bei dem Mangel an bestimmten Daten, nicht mit Sicherheit angeben, wie er sich mit der Erfahrung abgefunden habe. Wir finden nur eine einzige Stelle, aus der man schließen könnte, 'seine Speculation habe denselben Ausweg, wie Spinoza, gefunden: Das Viele, behauptete er, sey der Vernunft unterworfen, untergeordnet²²⁾. Dieser Ausdruck kann allerdings so verstanden werden: alles, was uns als Vielheit erscheint, steht als Accident und Wirkung unter dem Ausflusse des einen realen Wesens der Gottheit. Doch dies ist nur Vermuthung. So viel wissen wir wohl, daß er außer jenem rein speculativen Systeme noch ein anderes auf Erfahrung gestütztes System hatte²³⁾, worin er Erde und Wasser für den Grundstoff aller Dinge annahm, und die Erscheinungen der Sinnenwelt daraus zu erklären suchte²⁴⁾, daß er gleich andern

22) Diogenes Laert. IX. §. 19. sagt, daß es nur ein solles gibt von allem. [Wir schenken diesem Ausdruck nicht mehr auszubringen, als was man überhaupt nach den vorhandenen Bruchstücken mit einiger Sicherheit annehmen kann, daß nemlich in des Xenophanes Ansicht das Geistige, die Vernunft, vor dem Natürlichen, — der Welt, welche den Sinnen vorliegt, — vorherrscht. Auf. d. P.]

*) Zufolge der unter Anmerk. 9 und 11. gemachten Bemerkungen nehme ich an, daß Xenophanes durch seine Einheit die Vielheit nicht aufhebt. — S. auch die folgende Anmerkung. — Daß er daher zwei Systeme gehabt habe, kann ich nicht annehmen, noch weniger, wenn darunter verstanden werden sollte: zwei mit einander nicht zusammenhängende, vielleicht gar sich unmittelbar widersprechende, Ansichten, die er neben einander aufgestellt habe. H. d. d.

25) Sextus Emp. adv. Mathematica. führt zwei Weise des Zenophanes an, in denen einem (X, 313. vgl. Stob. eccl. phys. I. p. 294.) er behauptet, alles sey aus Erde entstanden, und löse sich wieder in Erde auf; in dem andern (X, 314. u. IX, 361. vgl. Pyrrh. III, 50.) heißt es: nichts als aus Erde und Wasser geworden. (Vgl. Brandis a. a. O. p. 45. der ihm noch einen andern Weise dieser Art bei Stuplicius zuschreibt.) Die Erklärer haben sich getheilt, und nicht über den Sinn des Philosophen vereinigen können. Diogenes IX. §. 19. führt gar die vier Elemente an, so daß also Zenophanes darin mit Empedocles einstimmig gewesen wäre. [Mit Recht, glaube ich, sucht Brandis die ersten Angaben dadurch zu vereinigen, daß er annimmt, Zenophanes habe auch die Erde aus dem Wasser hervorgehen lassen, was auch durch eine Stelle des Orig. philon. p. 99. unterstützt wird, in welcher mehrere Entstehungsgründe über die Entstehung der Erde aus dem Wasser angeführt werden. Siehe Brandis a. a. O. p. 46. Die andere Annahme von den vier Elementen erklärt derselbe ebenfalls, wie es scheint, mit Grunde dadurch,

Physikern über die Natur der Sonne, des Mondes und der Gestirne, und deren Erscheinungen Hypothesen wagte*), welche theils bewundert, theils als eines solchen Kopfs unwürdig verworfen worden sind²⁴⁾; daß er die Seele für einen

das Xenophanes Luft und Feuer zur Ausbildung der Erde behaupte, wie auch Plutarch. de plac. III, 9. vgl. Gelen XXI. p. 63 sqq. anführt. Die Erde selbst hielt er nach seiner untern Seite für unendlich (Aristot. de caelo II, 13. *οτι παρ' αυτην δια τουτ' αναμεινεται το αερα εν γησιν αερα φανω, οτι αναισθητον αυτην ορασησιν οδαι λεγοντες, οτι τροπον, ο καλ' ον μιν παρ' αυτην' ειναι λεγοντες εν αυτην οδ. Simplic. ad h. l. p. 127. womit übereinstimmt Plot. phys. III, 9. Die Schrift des Xenophanes etc. drückt diese Meinung auch auf die Luft a. II. *οτι ουκ ειναι τροπον αναμεινεται το το βροχον εν γησιν ουκ ειναι αναμεινεται αναμεινεται*). Er hielt sich hierbei also an die gemeine Sinnenerscheinung, insofern er aus an dem obern Theile der Erde Wolken wahrnahm, (wie auch das von Brandis angeführte, bei Achilles Tatius ad Arist. p. 84. ed. Junt. aufbewahrte Fragment sagt:*

*γαυρη παρ' τοις νεφελαις ουκ ειναι νεφωσιν οραται,
ουκ ειναι παρ' αυτην, ουκ ειναι οτι αναισθητον αναμεινεται*)

und weil die Erde ihm zu ruhen schien. Er nahm also auch nicht an, daß die Erde von Luft umgeben sey. Ueber diese und andere Behauptungen, die Erde betreffend, die diesen Denker nicht als großen Naturforscher zeigen, siehe Brandis a. a. O. S. 49. und die beschriebenen angeführten Belege. (Bef. d. d.)

- *) Die Sonne, meinte er, entstehe durch Sammlung mehrerer kleinen Feuer, oder Feuerwürfchen, die sich durch fruchte Verdunstung bilden, und in einem Körper verdichten; mit jedem Tage bilde sich so her eine neue Sonne, und ihr Verlöschen gebe die Erscheinung des Untergangs und der Sonnenfinsternis; zu gewissen Zeiten falle die Erde auf unbewohnte Erdsterben herab; der Schein ihrer Bewegung oder rühre von der Entfernung her; es gebe für verschiedene Klimaten und Gegenden verschiedene Sonnen und Monde. Also so seyen auch alle andere Gestirne aus feurige Massen oder Lufterscheinungen, die sich wie Kohlen entzündeten und verlöschen. Er schrieb daher auch dem Monde sein eigenes Licht zu. Neben er aber den Einfluß der Sonne auf die Bildung und Erhaltung der Welt (Erde) und der auf ihr befindlichen Geschöpfe erkannte, so sprach er dagegen dem Monde einen nützlichen Einfluß ab. Auch den Regen, den Regenbogen, und das St. Gewitter auf Schiffen (Dioctura genannt) erklärte er als Wolkenerscheinungen, welche durch Bewegung ihren Glanz erhielten. Die Stellen für diese Hypothesen sieht Brandis Commentat. S. 16. p. 52 sqq. und Plutarch, Stobaeus, Achilles Tatius, Eusebius, Orig. u. Salust. an.

- 24) Es ist ein sonderbarer Antagonismus, daß Plutarch und Boetius wegen der Hypothese: der Mond sey bewohnt wie die Erde Ca. Acad. Quaest. IV. 39. Lactant. III, 23. die übrigen den Z. beilegenden Meinungen von Sonne und Mond, z. B. die feurigen Ausdünstungen oder verdichtete Massen, für ihm angebracht halten, wiederum entgegen, gerade umgekehrt, die letzteren für Xenophanisch anseht, und

Hauch (*πνευμα*) oder ein lustiges Wesen gehalten u. s. w. *).
Aber bei den Allen bleibt es im Dunkeln, wie er diese physikalischen mit seinen metaphysischen Behauptungen zu vereinigen suchte, wenn man es nicht als wahrscheinlich annehmen will, daß er hietin dem Parmenides vorgearbeitet, und jene als ein System der sinnlichen Wahrnehmungen, die nur auf Schein beruhen, diese aber als ein System reiner Erkenntniß der Vernunft, welche allein Wahrheit erkenne, aufgestellt hat.

Auch dieses läßt sich jedoch nicht mit Gewißheit behaupten. Denn nach den noch vorhandenen Fragmenten seines Gedichts, und nach Ximons Schilderung konnte sich Xenophanes keinesweges aus den Widersprüchen und Schwierigkeiten, in welche ihn seine Speculation verwickelt hatte, vollkommen herausfinden. Er klagt, daß er auch in seinem hohen Alter sich keins Wissens erfreuen könne. Wohin er seinen Blick wende, da löse sich alles in das Eine auf, und allenthalben erscheine ihm nur ein ähnliches Wesen **). Er konnte also die

bewegen glaubt, die Existenz von der Bewohnung des Mondes könne dem Philosophen nicht zugetraut werden. [In der mit jener Hypothese nicht übereinstimmenden Behauptung, daß der Mond bewohnt sey, sieht Brandis p. 56 und wohl mit Recht, eine Verwechselung des Xenophanes mit Anaxagoras oder gar Xenocrates. Neue rohen Vorstellungen von den Gestirnen aber müssen wir dem Xenophanes beilegen, so lange jene Stellen nicht als unächt erwiesen werden können. Vielleicht sprach hier X. nach der Uebersetzung, um die Erscheinung selbst als ungenügend darzustellen. Aber sollten sie vielleicht aus einer allzu materiellen Deutung seiner Verse wenigstens zum Theil geflossen seyn? Zus. d. F.]

*) Diog. L. IX; 19. wobei man sich aber erinnern muß, daß ψυχή nicht unserer „Seele“ gleichbedeutend ist; auch ist in der Stelle des Diogenes gleich darauf vor dem hohem νοῦς die Νέβη. Aus dem Bruchstücke einer Elegie bei demselben Schriftsteller (VIII, 36.) geht hervor, daß X. auch die Seelenwanderungslehre des Pythagoras gekannte, wiewohl er sie nicht angenommen zu haben scheint. G. Brandis p. 58. sq. H. d. F.

35) Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. I. §. 224. Die richtige Stelle verdient hier einen Platz:

Ὡς καὶ ἔστιν ὁπίσθεν πύκτου τοῦ ἀντιβλήσαντος
ἀμπεροβλήσαντος, ὅλῃ δ' ὁδῷ ἐξαιρετὴ, θηρ,
ἡλιαστῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων (nach Schellero's Lex.
ἀνθρωπίνων) ἀκροῦς
ἡλιοσφαιρῆς. ὅτι ἡ γὰρ ἰσότης τοῦ ἀντιβλήσαντος

Summanns G. d. Phil. I. 24.

24

Hauch (*πνευμα*) oder ein lustiges Wesen gehalten u. s. w. *). Aber bei den Allen bleibt es im Dunkeln, wie er diese physikalischen mit seinen metaphysischen Behauptungen zu vereinigen suchte, wenn man es nicht als wahrscheinlich annehmen will, daß er hietin dem Parmenides vöorgearbeitet, und jene als ein System der sinnlichen Wahrnehmungen, die nur auf Schein beruhen, diese aber als ein System reiner Erkenntniß der Vernunft, welche allein Wahrheit erkenne, aufgestellt hat.

Auch dieses läßt sich jedoch nicht mit Gewißheit behaupten. Denn nach den noch vorhandenen Fragmenten seines Gedichts, und nach Timons Schilderung konnte sich Xenophanes keinesweges aus den Widersprüchen und Schwierigkeiten, in welche ihn seine Speculation verwickelt hatte, vollkommen herausfinden. Er klagt, daß er auch in seinem hohen Alter sich keines Wissens erfreuen könne. Wohin er seinen Blick wende, da löse sich alles in das Eine auf, und allenthalben erscheine ihm nur ein ähnliches Wesen²⁵⁾. Er konnte also die

bewegen glaubt, die erstere von der Bemohnung des Mondes könne dem Philosophen nicht zugetraut werden. [In der mit jener Hypothese nicht übereinstimmenden Behauptung, daß der Mond bewohnt sey, sieht Brandis p. 56 und wohl mit Recht, eine Verwechselung des Xenophanes mit Anaxagoras oder gar Xenocrates. Diese rohen Vorstellungen von den Gestirnen aber müssen mit dem Xenophanes beiliegen, so lange jene Stellen nicht als unächt erwiesen werden können. Vielleicht sprach hier X. nach der Erscheinung, um die Erscheinung selbst als ungenügend darzustellen. Oder sollten sie vielleicht aus einer allzu materiellen Deutung seiner Verse wenigstens zum Abriß geflossen seyn? Zuf. d. P.]

*) Diog. L. IX; 19. wobei man sich aber erinnern muß, daß *ψυχή* nicht unserer „Seele“ gleichbedeutend ist; auch ist in der Stelle des Diogenes gleich darauf von dem höheren *νοῦς* die Rede. Aus dem Bruchstücken einer Elegie bei demselben Schriftsteller (VIII, 36.) geht hervor, daß X. auch die Seelenwanderungslehre des Pythagoras kannte, wiewohl er sie nicht angenommen zu haben scheint. G. Brandis p. 68. 69. U. d. P.

25) Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. I. §. 214. Die treffliche Stelle verdient hier einen Platz:

Ὡς καὶ ἔγαν ὀφείλοντι νῦν σου ποὺ ἀντιβόληται
ἀμπεροβλήτος, δολὴ δ' ὄψις ἐξαιτιῶν.
Ἰσοδύνατος αὖτ' ὡν καὶ ἀναισθητός (nach Schenklers Les.
ἀναισθητός) ἀπασί
Ἰκατοσύνης. ὅτι γὰρ ἴσως ποὺ ἀναισθητός

Stammanns G. d. Phil. I. 24.

Idee einer unveränderlichen Substanz nicht aufgeben, aber eben so wenig die Ansicht des gemeinen Verstandes vernichten; er fühlte sich in einen Widerstreit befangen, dessen Grund ihm verborgen war, den er also nicht auflösen konnte. Und dieser Zustand war es, der ihm die Klage über die Ungewißheit der Erkenntniß ausdrückte.

Eine Folge dieser Stimmung seines Gemüths war die Bescheidenheit in allen seinen Behauptungen, und die Entfernung von allem Dunkel und dogmatischen Stolz. Er hatte seine Schlüsse aus einem algemein geltenden Satze der Vernunft unbefangen aufgestellt, vielleicht mehr, um den Wahn der empirischen Physiker zu zerstören, als hätten sie die Natur in ihren Systemen ergründet, als um selbst ein Natursystem aufzustellen. Er entschied weder für die objective Gültigkeit der speculativen Vernunft, noch der sinnlichen Erkenntniß, sondern begnügte sich, den Widerstreit zwischen beiden aufgedeckt zu haben, und überließ es künftigen Denkern, ihn zu lösen. Für ihn blieb unter diesen Umständen nur der eine Ausweg, auf alles Wissen Verzicht zu thun, und mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden zu seyn. Er schloß seine Schrift über die Natur mit dem eines solchen Philosophen würdigen Ausspruch: Kein Mensch weiß etwas Gewisses von den Göttern, und von dem, was ich über das Weltall sage, und keiner wird es wissen. Denn wenn er auch noch so sehr die Wahrheit träfe, so weiß er doch nicht selbst, daß er sie getroffen hat. Aber die Meinung ist über Alles verhängt ²⁶⁾. Ein Gedanke, der ihm bei

*Εἰς ἐν τούτῳ τὸ πᾶν ἀνέλιπε, καὶ δὲ οὐκ ἔστι
Μαθητὴν ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἰσοτάθ' ὁμοίαν.*

[Der Verfasser hat hier fast vergessen, daß Simon, der Styrer, den Xenophanes lebend einführt, und mehr aus seinem eignen Standpunkte klagen läßt. Zus. d. F.]

26) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 49.

*Καὶ τὸ μὲν οὐκ ὁρᾷς οὐτὶς ἀνὴρ ἰδέν, οὐδὲ τις ἰστέαι
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν, τὸ καὶ ἄσφα ἀγνοῖ παρὶ πατέρων.*

*Κι γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τυχαῖα τεταλίσματόν ἐστιν,
αὐτοῦ ὅμως οὐκ οἶδα, θεοῦ δ' οὐκ ἔστι παρὶ ταῦτα.*

dem Simon, der sonst keines Philosophen schonte, den ehrenvollen Titel eines Denkers ohne viel Dunkel (*ἀναρτος*) verdiente.

Xenophanes hatte hiernach den Grund sowohl zu dem Rationalismus, als zu dem Ekepticismus gelegt, ohne sich für eins von beiden ausschließend zu erklären. *). Aber was

[Hierzu kann noch das Bruchstück hinzugefügt werden, welches Diob. ecl. phys. p. 224 und Seim. XXIX uns aufbewahrt hat:

*Ὅτι οὐκ ἔστι τι πᾶσι θεοῖς ἀνθρώπων κροτάλειον,
ἀλλὰ χρὴ σέβειν ὅσους ἀνθρώποις ἀπειράται.*

und ein Bruchstück bei Plutarch *emator.* p. 746 B. *ταῦτα δὲ δόξαν ἔχειν οὐκ ἀνθρώποις ἀλλὰ θεοῖς.* Cf. Brachia Comm. § 17. Zuf. d. §]

*) Ich brauche hier die Gelegenheit, noch Einzelnes über das Obige zu sagen. Zuerst scheint mir das, was aus Xenophanes' eigenen Worten hervorgeht, abgefordert werden zu müssen von dem, was Andere von ihm sagen. Wollte man auch die Worte des von Sext. Emp. aufbewahrten Bruchstücks (Siehe Note 25) streng nehmen, so bezieht sich seine Äußerung über die Ungewißheit menschlicher Erkenntniß zunächst auf die Götter in der Mehrzahl und überhaupt auf die Existenz der erscheinenden Dinge, welche auch Plato unter den *ταῦτα κολορῶν* (Betr. den Zusatz zu Tim. 9. C. 104) zu verstehen scheint. Auf jene bezieht auch Aristoteles in seiner *Metaph. Cap. 26* die Äußerung des Xenophanes (*οὐ γινώσκοντες*), wobei er an die Worte unseres Fragments gedacht zu haben scheint. Man könnte sonach seine spekulative Lehre von der Einheit oder Welttheit ausschließen, wie Einige gethan haben. (Galen *hist. phil. C. II. et III*) Allein die Allgemeinheit, welche der letzte, in dem Alterthum fast sprichwörtlich gebrauchte Satz, ausspricht, der sich dazu der Schlussatz des Gedichts gewissermaßen zu setzen scheint und sich dann auf den ganzen Inhalt desselben beziehen mußte, ferner die Erwägung, daß die Annahme der Ungewißheit über jene Gegenstände wegen der Verbindung des Eines und Alles auch auf die spekulative Lehre zurückfallen müßte, bestimmt uns, diesen Ausdruck in umfassendem Sinne von der menschlichen Erkenntniß überhaupt zu nehmen; wenn gleich nicht zu läugnen ist, daß X. der Vernunftkenntniß immer einen Vorzug vor der Sinneseckkenntniß einräumte, was auch aus der ganzen Stellung seiner Lehre hervorgeht. Vgl. Anmerk. 25 und unsern Zusatz zu derselben. Hiernach, und zufolge der im Zusatz zu Tim. 26 angeführten Bruchstücke kommt unserer Erkenntniß nur Wahrscheinlichkeit zu, und durch Suchen finden wir mit der Zeit das Bessere. Das Bessere aber weiß kein Mensch schlechthin gewiß. Das Fragment des Simon graphen Simon, welches von X. handelt (Note 25) führt Sextus hyp. Pyrrh. I, 225 als Beleg für seinen Dogmatismus an, den ihm Simon dadurch, daß er ihn lebend einfuhrte und im hohen Alter über seine Verbindlichkeit klagen läßt, indirect vorwirft; ob er ihn gleich vom dogmatischen Dunkel ziemlich freispricht. Cicero berichtet von ihm und dem Parmenides *Acad. Qu. IV, 23* daß er dem Stolz des Dogmatikers bekämpft, und folglich ein (sicherer)

seinem Kopfe vorzüglich Ehre macht, ist, daß bei aller Anspruchslosigkeit in seinen Behauptungen und Zweifeln, er sich doch gegen alles, was der Vernunft geradezu entgegen ist, mit allem Eifer und entscheidend, bloß aus Liebe zur Consequenz, erklärte, wie aus seinen obigen Äußerungen über die Götter (S. 172 f.) hervorgeht *).

Auf diesem betretenen Wege der Speculation ging Parmenides, sein Freund und Schüler, weiter fort, und erwarb sich das Verdienst, den Widerstreit der Erfahrung mit den Ideen der Vernunft, den Gegensatz zwi-

ssen geläugnet habe. Nach Sextus hypot. Pyrrh. II, 18 wird L. aber zufolge jenes Fragments unter denen angeführt, welche ein Kriterium der Wahrheit leugnen; eben so adv. Math. VII, 48 sq. wo auch jenes Fragment Wort für Wort erklärt wird (οὗτος μὲν δὲ οὐ φησὶ εἶναι κριτήριον ἀληθείας διὰ τὸ μὴ εἶναι καταληπτικὸν τῆ φύσεως τῶν ὑποκειμένων Sect. 52). Die war auch die Meinung des Sotion nach Diag. I. IX, 20. Nach der Erklärung Anderer, sagt dagegen Sext. (adv. math. VII, 110) habe Xen. nicht alle Erkenntniß (καταληψίμην) auf, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche (ἐπιστημονικὴν καὶ ἀδιαπύκνωτον), lasse aber die wahrscheinliche (δοξαστικὴν) übrig, wozu, setzt Sextus hinzu, κριτήριον γινώσκαι πάντα ταῦτα τοῦ δοξαστικῶν λόγου, τῶν τε τῶν τῶν εἰρησίων, ἀλλὰ μὴ τῶν τοῦ παγίου εἰρησίων, was auch mit dem Bruchstücke bei Plutarch übereinstimmt und VIII, 326 endlich wird Xenoph. in Hinsicht der Worte οὐδὲ τίς εἴη — αἱ γὰρ καὶ μάλιστα — οὐδὲ wieder als Vorgänger der Skeptiker erwähnt. — Es ist aber dieses Schwanken der Meinungen über Xenophanes aus seinem eigenen Schwanken wohl zu erklären. Er selbst trug wahrscheinlich seine Lehre dogmatisch vor, aber durch die Bescheidenheit und Wahrheitsliebe, die sich in jenen Versen ausspricht, neigte er sich wieder zum Skeptiker hin. Wenn nun doch Xenophanes der Vernunftserkenntniß in seiner Lehre den Vorrang vor der Sinneserkenntniß gab, so läßt sich ferner auch die Meinung einiger späteren Berichterstatter erklären, welche jene Äußerungen fälschlich auf die empirische Erkenntniß beschränken, indem sie zugleich die folgenden Eleaten vor Augen haben, wie Plutarch (apud Euseb. de praep. evang. p. 23. Vgl. Aristoteles apud Euseb. p. 756 und nach ihnen Xß in seinem Grundriß der Gesch. d. Phil. S. 67. X. b. §.

*) Hierher gehört, was Brandis a. a. O. p. 71 anführt, nämlich seine Bekämpfung der Mantik, (Nach Cic. de divin. I, 3 divinationem funditus extulit Cf. Plutarch de plac. V, 2. Galen XXX) und seine Äußerung über den Eid (Arist. rhet. I, 15.) X. b. §.

schen Phänomenen und Noumenen deutlicher dargestellt zu haben *). Aus diesem Grunde ist er auch ein entscheidender Dogmatiker. Mit Xenophanes ging er zum Theil von denselben Grundsätzen aus, und sie führten ihn im Allgemeinen auf dasselbe Resultat.

Parmenides setzte voraus, daß wir nur durch die Vernunft Wahrheit und Realität erkennen, daß hingegen die Sinne die Dinge, nicht wie sie sind, sondern wie sie erscheinen, darstellen. Die Gründe dieser Behauptung werden von ihm nicht ausführlich entwickelt, aber sie beruhen als Resultate auf der ganzen Reihe seiner Schlüsse. Wahrscheinlich entwickelte sich Parmenides dieselben aus dem Systeme seines Lehrers, und daher konnte er sie als Einleitung seinen Philosophemen vorausschicken, wenn sie gleich auf der andern Seite erst als Resultate aus denselben folgten. Wir nehmen durch die Sinne eine Mannichfaltigkeit von Dingen wahr, welche entstehen und vergehen, und einem großen Wechsel von Veränderungen ausgesetzt sind. Nach der Vernunft hingegen läßt sich nur eine unveränderliche Substanz denken. Dieses beruht auf Schlüssen, jenes auf Wahrnehmungen, von denen man weiter keinen Grund angeben kann; jenes gewährt also ein Wissen, diese geben bloß Meinung. Alle Erkenntniß beruht also auf Vernunft; Wahn und Meinen auf den Sinnen. Dieser Grund war es ohne Zweifel, welcher Parmenides bestimmte, für die Vernunft zu entscheiden, und die Sinne für trügerisch zu erklären, was Xenophanes noch nicht zu entscheiden wagte ²⁷⁾.

*) Bgl. den zur Anm. 27 gemachten Zusatz.

27) Sextus Empiricus adversus Mathematicos, VII. §. 111, seq. Man sehe den Anfang des Parmenideischen Gedichts bei Hülseborn, im siebenten Stücke seiner Metrische. *Ἀπὸ δὲ αὐτῶν παρὰ πρῶτον* sagt die Göttin v. 29 seq.

*ἧ μὲν ἀληθείης ἐναιετός αἰετός (ul. αἰετός) ἦτορ,
ἧ δὲ βροτῶν δοξάς, ταῖς οὐκ ἐν πίστι ἀληθές.
ἀλλὰ σὺ τῆς ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἰσὶν ὁρμή,
μῆδ' ὁμοῦ πολυαῖρον ὁδὸν κατὰ τῆς βίαιας
σπῆρας ἀποκλῶν ἄμμι καὶ ἡγεσσαν ἀκούει
πρὸς γλῶσσας ἄρῃας δὲ λόγῳ πολυαῖρον ἀλέγχει.*

Hierauf gründete Parmenides ein zwiefaches System, ein rein speculatives aus Begriffen, und ein empirisches. Jenes hatte zum Gegenstande das objective Seyn, die Wahrheit, dieses den Schein; jenes bewies, daß es nur ein reales Wesen gebe, und entwickelte die größtentheils negativen Prädicate desselben; dieses stellt Princ'pe für die Sinnenwelt auf. Das erste kennen wir besser, als das zweite ²⁸⁾).

Das rein speculative System der Eleaten gewann durch Parmenides Bearbeitung sehr an Deutlichkeit, indem er das, worauf es beruhte, mehr entwickelte. Es gründete sich nemlich auf bloße logische Sätze, welche aber in objectiver Bedeutung genommen wurden, auf die Verwechselung des

Diogenes Laert. IX, §. 21 22. Aristoteles Metaphys. I, c. 5. (Der Grund der bestimmten Unterscheidung, welche Parmenides und zwar zuerst zwischen der Vernunftwahrheit und der trüglichen Sinnenkenntniß aufstellte, ist der Begriff des reinen Seyns, von welchem er ausging; dieser nämlich schließt das Werden und Vergehen aus, welches der Gegenstand der Sinneswahrnehmung ist, (wie es auch in der Stelle des Gedichts v. 92 u. f. (bei Hülleb.) heißt:

πῶς ὁνομασθήσεται, κεραιότατος ἔσται ἀληθής,
γινώσκαι τε καὶ ἀλλοθύναι, ἕρως τε καὶ οὐκίη,
καὶ τόπον ἀλαστον, διὰ τὸ χρόνῳ φανόν ἀμείβεσθαι.)

Und hierdurch unterscheidet sich auch Parmenides von Xenophanes. Wegen dieses Unterschiedes konnte eben auch Parmenides von einem unbegrenzten Kosmos sprechen (Fragm. v. 27 τῆς ὁδοῦ ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπου ἐκτος παντός ἐστι); dazu kommt, daß er seine Philosophie von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seyns mehr durch Schlüsse begründete, weshalb man auch sein dialectisches Verdienst herausgehoben hat (Sext. Emp. adv. math. VII, 6.)

Auf. d. φ.

28) Parmenides Gedicht bestand aus zwei Theilen, von welchen der erste von der wahren oder Vernunftkenntniß handelte (πρὸς νοῦτον) der andere die sinnliche Meinung (τὰ πρὸς δοξάν) begriff. [Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle u. 104 B. nach Hülleborn, wo unterschieden wird πρῶτος λόγος ἢ δὲ νοῦμος ἀμφὶ ἀληθείας und δόξα βροτέων — νεομ. εἰς τὰς ἀμειβόμενους und Simplic. in phys. Arist. p. 38b. worüber später mehr.] Von dem ersten Theile haben sich weit mehr Fragmente erhalten, als von dem zweiten; sie sind von Hülleborn so viel, als es möglich war, zum wenigsten was den ersten Theil betrifft, in einen gewissen Zusammenhang gebracht worden. Die folgenden Citationen beziehen sich auf diese Sammlung. [Brandis, der in der angeführten Abhandlung zugleich eine kritische Behandlung dieser Fragmente geliefert hat, S. 92 — 132, weicht nur wenig von dieser Anordnung ab.

Auf. d. φ.]

Denken mit dem Erkennen, welche für jene Zeiten nicht nur sehr natürlich, sondern um desto unvermeidlicher war, da sie selbst durch die Sprache befördert wurde. Das Wort *εἶναι*, *to on* bedeutet nicht nur das logische Seyn, d. h. das, was gedacht wird, und ohne Widerspruch gedacht werden kann, sondern auch das, was außer dem Begriffe Realität hat. Ehe diese Amphibolie eingesehen wird, und um sie einzusehen, war eine Kritik des Erkenntnißvermögens nothwendig, — ist es gar kein Wunder, wenn die Vernunft tautologische Sätze über das Seyn bildete, welche dennoch den Schein von Realität und Erweiterung der Erkenntniß darboten. Ueberhaupt ist der menschliche Geist, ehe er sich selbst vollkommen kennen gelernt hat, nur zu geneigt, allem seinem Denken mehr Realität zuzuschreiben, als ihm gebührt, aus sich selbst heraus zu gehen, und Begriffe zu wirklichen Dingen zu machen. Parmenides' Philosopheme, die wir nun nach ihren Hauptsätzen darstellen wollen, — bestätigen diese Bemerkung vollkommen.

I. Was ist, das ist, und was nicht ist, das ist nicht. Aus diesem identischen Satze, der eigentlich eine bloß logische Formel des Satzes der Identität ist, und den nur die Verwechslung des logischen mit dem realen Seyn fruchtbar machen könnte, schloß Parmenides, daß das Nichtreale nicht nur nicht wirklich ist, sondern auch sich nicht denken läßt*). Denn denken, ohne etwas zu denken, ist nicht möglich. Wenn man denkt, so denkt man auch einen Gegenstand, und dieser ist mit dem Denken Eins (unzertrennlich). Nichts denken ist soviel als gar nicht denken. Alles was man also denkt, ist etwas (*ov*). Alles Denken ist real; da nun alles, was man denkt, Realität hat, so läßt sich das

*) Zu bemerken ist hier jedoch, daß Parmenides' Ausdruck lautet: das Seyn ist, und Nichtseyn ist nicht, — und daß unter dem „was ist“ nicht das empirisch Wahrgenommene, sondern das Wesen oder das unveränderliche Seyn verstanden wird. Letzteres bestätigt auch Aristot. de celo III, 1. indem er sagt: *παντα δὲ ἀλλοιού. καὶ Περμανίδης*) *διὰ το μὴδὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τῶν οὐσίαν υπολαμβάνειν αὐτὸς εἰς.* So bekommt auch das *μὴ εἶναι* seine Bedeutung. X. d. P.

Nichtreale (μη ον) gar nicht denken, nicht einmal in Worten aussprechen. Es existirt also nichts, als das Reale. Was ist, das ist ²⁹).

II. Das Seyn ist aber identisch. Wenn es mehrere Dinge giebt, so sind sie entweder durch das Seyn oder durch das Nichtseyn verschieden. Das letzte ist widersprechend; das erste ist eben so wenig möglich, weil das, was ist, in Ansehung des Seyns nicht verschieden seyn kann. — Diese Folgerung ist sehr richtig, sie gilt aber nur von dem reinen Verstandesbegriff des Seyns, der von allem Inhalt leert, nur das Verhältniß zum Verstande, das Gedachtwerden ausdrückt. Allen Gegenständen des Denkens, abgesehen von ihren Merkmalen, kommt einerlei Seyn zu. — Alles, was gedacht wird, fällt also in einen Begriff zusammen; alles, was ist, ist Eins ³⁰).

29) Parmenides Fragm. nach Simpl. p. 25a.

τ. 39. η μὲν (οὐδος), ὅπως εἴτε τε καὶ οὐκ εἴτε μὴ εἶναι πειθοῦς ἐστὶ κτενέδες. — —

τ. 43 sq. (ibidem) οὐτε γὰρ ἀνθρώπου τὸ γέ μιν ον, οὐ γὰρ σφικτον, οὐτε φαντασίς — — —

χρητὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ον εἰσφέρει: εἴτε γὰρ εἴναι μὴδὲν δ' οὐκ εἶναι — — —

τ. 88. Simpl. p. 19, ταῦτον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐρανεῖν ἐστὶ νοήματι, οὐ γὰρ αὐτοῦ τοῦ εἰστος, ἀλλ' ὅτι πεφασκεμένον εἴπω, εἰρησέας τὸ νοεῖν: οὐδὲν γὰρ εἴτιν ἡ εἴται, ἀλλο πῦρεξ τοῦ εἰστος. — —

Plato Sophist. Ed. Bip. Vol. II. p. 240, 285. (Steph. p. 237. A. und 241. D.) Aristoteles Metaphysic. I, c. 6. παρὰ γὰρ τὸ ον τὸ μὴ ον οὐδὲν ἀξίον εἶναι, εἰ ἀναγκῆς ἐν ὁμοίᾳ εἶναι τὸ ον καὶ ἄλλο οὐδὲν.

30) [Arist. Meta ph. III, 4. ed du V. τὸ εἶπερον τοῦ οντος οὐκ ἐστὶν ποτε κατὰ τὴν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀναγκῇ λόγον ἐν ἀπαντα εἶναι τὰ οντα καὶ τούτο εἶναι τὸ ον. Phys I, 2, 3. Elench. Sophist, II, 7.] Georg. Pachym. Comm. in Aristotelem de inescapilib. C. I, init. Τὸν Παρμενίδου λεγοντος ἐν τὸ ον, καὶ τὸ παρὰ τὸ ον οὐδὲν, ὡς μὴ ον, ἵνα μὴ πολλὰ λεγῶν, εἰσαξῇ καὶ τὸ μὴ ον: παντα γὰρ φησι τὰ οντα καθ' ὅσα οντα ἐν ἐστὶ. Simplicius Commentar. in Physica Aristol. p. 25a. aus Porphyrius, der sich auf eine Stelle des Parmenides bezieht, καὶ γὰρ εἰ μὴ ἐν εἴτιν ἀλλὰ πλείω τὰ οντα, ἥτοι τὰ εἶναι διοίσει ἀλλήλων, ἡ τὴ μὴ εἶναι. ἀλλ' οὐτε τὸν εἶναι διαφέρειν ἀν, κατὰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὁμοία ἐστὶ, καὶ τὰ ὁμοία ἢ ὁμοία ἀδιαφορά, καὶ οὐχ ἕτερα τυγχάνει οντα. τὰ δὲ μὴ εἶπερα, ἐν ἐστὶν. οὐτε τὸ μὴ εἶναι. τὰ γὰρ διαφέροντα προτερον εἶναι δεῖ. τὰ δὲ μὴ οντα οὐδὲν διαφέρει ἀλλήλων: αἱ ποτὶν πλείω, φησὶν, ὑποτιθέμενα, μὴτε τῇ

III. Das Seyn ist nicht entstanden. Denn aus Nichts kann es nicht entstehen, Daraus ist also das Wirkliche nicht entstanden. Oder sollte es vielleicht zum Theil aus dem Wirklichen, zum Theil aus dem Nichtwirklichen entstanden seyn? Auch das ist nicht möglich. Denn was nicht ist, kann nicht zu dem Realen hinzukommen, und seinen Inhalt vermehren; was aber schon ist, braucht nicht erst zu entstehen. Dazu kommt noch dieses. Ist es entstanden, so ist es in einer bestimmten Zeit wirklich worden. Nun entsteht aber die Frage: warum ist es in diesem Zeitpunkte, warum ist es nicht früher oder später entstanden? Eine Frage, worauf die Vernunft nichts zu antworten weiß. — Eben so wenig kann es aber vernichtet werden; es ist ohne Anfang und ohne Ende ³¹⁾.

εἶναι, μήτε τοῦ μὴ εἶναι διαφερεῖν ὅιον τε καὶ ἕτερον εἶναι ἀλλήλων, ὁμολογῶν ὡς ἐν παντὶ ἐστίν. [Doch bemerkt Brandis mit Grund, daß in keiner Stelle des Parmenides sich der obige Satz ausdrücklich finde. Auf. d. S.]

31) Parmenid. Fragm. v. 56. sq. (Simpl. p. 31a.)

ταυτὴ δ' ἐπὶ σημῶν ἔσται
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγνοήτων εἶναι καὶ ἀνελθόντων, ὅστις
οὐλόν, μουνόγενες τε καὶ αἰετὶς ἢ ἀταλίστορ.
οὐδὲ πῦρ ἦν, οὐδ' ὕδατος, καὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πάντ,
ἐν συνείδεσσι. τίνα γὰρ γέννην διζήσῃς αὐτοῦ;
πῇ ποθεν αὐξήθει; οὐτ' ἐκ μὴ ὄντος εἰσὶν
φασθαι ὅτι οὐδὲ νοεῖν οὐ γὰρ ὥρτον, οὐδὲ νοήτων
ἔστιν, ὅπως οὐκ ἐστὶ. τί δ' ἂν μὲν καὶ χρόνος ᾤσαι,
νόστιμον ἢ πρόσθεν τῶν μηδενος ἀρξάμενον φῦναι;
ῥυτὸς ἢ πάμπαν πλείων χρόνος ἐστίν, ἢ ὄυχι.
Οὐδέντοι' ἐκ γὰρ μὴ ὄντος ἰφθαίμῃ πῶτος ἰσχύς
γίγνεται τι παρ' αὐτῶν τοῦ εἶναι οὐτε γένεσθαι
οὐτ' ὀλλυσθαι ἀνίκη Δίκη, χαλασάσα πύδην,
ἀλλ' ἐχέει.

7a sq. (Simpl. ibid. b.)

ἔστιν ἢ οὐκ ἐστίν. Χειρότερον δ' οὐν, ὡς ἔρε ἀνάγκη
τὴν μὲν εἶναι ἀνοήτητον, ἀνοήτητον, οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἔστιν ὁδὸς τὴν δ' ὡς πλείων, καὶ ἐτηκίμον εἶναι.
πῶς δ' ἂν εἴπωτα πείλοι τοῖον, πῶς δ' ἂν καὶ γένεσθαι;
καὶ γὰρ γένεσθαι, οὐκ ἐστὶ; οὐδ' ἐπὶ ποτε μάλιστα εἰσέσθαι
ὥς γένεσθαι μὲν ἀπιστοῦται καὶ ἀπιστοῦς ἀλῆθρος.

32) v. 80 sq. (Simpl. p. 17b.)

αὐτὰρ ἀνοήτητον μεγάλων ἐν πείρασσι δισμών
ἔστιν ἀνέχον, ἀπᾶντων, ἐπὶ γένεσσι καὶ ὀλέθρῳ
τῆς μάλ' ἐταλῶν χθονος, ἀπᾶντος δὲ πῶτος ἀλῆθης.

IV. Das Reale ist unveränderlich. Was sich verändert, geht aus dem, was es ist, aus dem Zustande seines Seyns heraus. Sollte sich also das Reale verändern, so müßte es aus dem Seyn herausgehen, das ist, aufhören zu seyn, welches widersprechend ist. Das Veränderliche ist nie vollkommen und vollendet, es bedarf immer dessen, was in seinem Zustande entsteht. Nicht so das Reale, es ist in sich eins und vollendet, es begreift alle Realität in sich. Wie sollte es veränderlich seyn, da ihm nichts fehlt? ³²⁾.

V. Das Seyn erfüllt ganz den Raum. Es giebt keine leere Stelle des Raumes. Das Reale ist also auch durch keine Zwischenräume unterbrochen, sondern es macht ein zusammenhängendes Ganze (*συνεχές*) aus ³³⁾. Es ist daher auch nicht theilbar, (*αδιαίρετον*) noch aus Theilen bestehend (*αμειρές*). Denn gesetzt, es wäre theilbar, so mag

Bgl. Arist. de coelo l. c. Phys. I, 9 et Simpl. Joh. de coelo 138a, wo der Grund des Philosophems angegeben wird: *ὅτι τὸν γὰρ ὅλον καὶ φθαρτὸν μὴ εἶναι γινώσκον.*

32) Parmenid. Fragm. v. 91. 92. — *οὐδὲν γὰρ οὐτὶς ἢ ἴστωι ἄλλο παρὰ τοῦ ὅλου ἐπεὶ τὸ γὰρ ἅλοιον ἐπιδέηται, οὐδὲν αὐτῶν τ' εἰμῆναι.*

Bgl. die Stelle v. 80.

33) Genes v. 86. (Simpl. p. 7b et 9.)

Ὁμῶς οὐκ ἀλλετῆρες τὸ εὖν θάμις οὐκ.

Ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδεινός, μὴ ὅτι δ' ὅν παρὸς εἶναι.

[Von dem Seyn schließt Parmenides allen Wechsel zeitlicher Zustände aus. Es ist nach ihm immer das Ganze und ununterbrochen Gleiche (*εὖν ὁμοῦ παρ, ἢ συνεχές*). Hierher gehört auch die von Brandis (p. 112) an ihren rechten Ort gesetzte Stelle (Hülseborn v. 138.)

*Λέγουσι δ' ὁμοῦς ἀπλοῦτα ποῦ παρὸντα βεβαίως
οὐ γὰρ ἀποτμήσει τὸ εὖν τοῦ ὅλου ἐχέειν,
οὐτὶς σκιδνωμένον πᾶντι πάντως κατὰ κόσμον
οὐτὶς συνιστάμενον.*

Zus. d. 5.]

³⁴⁾ Wie in Hinsicht auf Zeit, so setzt Parmenides das Seyn auch in Hinsicht des Raumes sich selbst gleich; es erfüllt gleichmäßig und ohne Unterschied den unendlichen Raum. Daß diese Beziehung auf den Raum nur negativ, als eine Abwesenheit räumlicher Unterschiebe zu fassen sey, nicht als ein Seyn im Raume, scheint auch eine Stelle im Theätet des Plato zu bestätigen; in welcher es als Grund der Unbeweglichkeit des Alls nach der Meinung des Parmenides und Melissus angeführt wird, daß das Eine keinen Raum habe, in welchem es sich bewegen könne (*οὐκ ἔστιν οὐρανὸν ἢ γῆν* Theact. 180. E.)

Zus. d. 5.]

es in zwei Theile getheilt werden, und jeder Theil wieder in zwei Theile, und so fort. Wenn diese Theilung nun fortgesetzt wird, so kommt man entweder auf ein letztes Reales, das sich nicht wieder theilen läßt, oder nicht. In jenem Falle würde das Ganze aus unendlich vielen unendlich kleinen Atomen bestehen. In dem lehten würde es in ein bloßes Nichts aufgelöst, und es würde also aus Nichts zusammengesetzt seyn, welches ein Widerspruch ist. Und dahin führt auch endlich die Annahme der Atomen. Denn wenn das *All* als theilbar angenommen wird, so muß es, da es sich durchgehend vollkommen ähnlich ist, nicht etwa hier und da theilbar, sondern durchgehend auf gleiche Weise theilbar seyn. Offenbar bleibt dann nichts Reales mehr übrig, sondern es löst sich alles in Nichts auf, welches widersprechend ist ³³⁾.

VI. Da das *All* nicht etwa hier mehr, dort weniger Realität hat, sondern sich vollkommen gleich, gleich vollendet und erfüllt ist, und außer demselben es nichts Reales gibt, so ist es durch sich selbst begrenzt. (πεπερασμε-

33) Parmenides v. 76 — 80. (Simpl. p. 19 et 31b.).

οὐδὲ διαίρετον ἐστίν, ἅπαι πάν ἐστιν ὁμοίον,
οὐδὲ τι τῇ μάλλον, το καὶ ἰσχυοὶ μιν συνεχισθαι.
οὐδὲ τι χεϊροτέρων πάν δε πλέον ἐστίν τοῦτος.
τῷ συνεχίς πάν ἐστίν, τὸν γὰρ ἐόντι πηλαζει.

Die übrigen Gründe gegen die Theilung führt Porphyrius beim Simplicius (Commentar. in Physica Aristotel. p. 30.) an, obgleich andere sie nicht dem Parmenides, sondern dem Zeno beilegen. εἰ γὰρ μὴ, φησι, διαίρετον, τετμησθαι δύναι, κατεῖται τῶν μέρων ἑκατέρων διχα. καὶ τοῦτου αἰετι γινόμενου, ὅλον φησιν, ὥς ἦτοι ὑπομένει τινα ἰσχυάτα μεγάλα ἐλαχίστα καὶ ατομα, πλήθει δὲ ἀπείρου, καὶ τὸ ὅλον ἐξ ἐλαχίστων πλήθει δὲ ἀπείρων συστήσεται, ἢ φροῦδον ἐστίν, καὶ εἰς οὐδὲν ἐτι διαλυθήσεται, καὶ ἐκ μηδενὸς συστήσεται· ἀπὲρ ατομα. οὐκ ἔστι διαίρεθον, ἀλλὰ μιντι ἐν. καὶ γὰρ δὴ ἡπαι παντὶ ὁμοίον ἐστίν, ὑπὲρ διαίρετον ὑπάρχει, παντὶ ὁμοίως ἐστίν διαίρετον, ἀλλ' οὐ τῇ μιν, ἢ δ' οὐ. διηρησθαι παντὶ. ὅλον οὐ πάλιν, ὥς οὐδὲν ὑπομένει, ἀλλ' ἐστίν φροῦδον. καὶ ὑπὲρ συστήσεται, πάλιν ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται. εἰ γὰρ ἐπομένει τι, οὐδὲν γινέσεται παντὶ διηρημένον. Es ist wahrscheinlich, daß diese Gründe dem Zeno angehören, weil der Atomen gedacht wird. Zeno, der Urheber des Atomen-systems, war ein Schüler des Parmenides. Zeno konnte daher auf dessen Behauptungen Rücksicht nehmen.

von *). Und da es von allen Seiten gleich begrenzt, gleich erfüllt ist, weil es kein Nichtreales gibt, welches das Reale hindern könnte, sich von allen Seiten gleich auszudehnen, so kommt dem Einem existirenden die Kugelgestalt zu 24).

VII. Folgerungen daraus sind: Entstehen und Vergehen, Seyn und zugleich nicht Seyn, Wechsel des Ortes, Veränderung der Farbe, und

*) Wenn man die Stellen Parm. Fragm. v. 83. nach Göllebörn (nach Brandis v. 90.)

Ταυτὸν εἴ ἐν ταύτῃ θιμίνῳ, καὶ ταύτῃ τε κίτῳ;
 οὐτως ἀμπερὸν αὐτῇ μίμῃ. κρατῆρ ὑπὸ ἀνέμου
 πειρώτος ἐν θεομοῖσιν ἔχει τὰ μὲν αὐτῆς ἀργεῖ
 οὐρανὸν οὐκ ἀτελευτήτων τοῦ αὐτοῦ θιμῆς αἵμα.

setzt 96. αὐτὰρ οὐκ αὐτῆς πειρώτος τετελευτημένον αὐτῆς εἶναι. 104. ἐν πειρώσι κύρος und die Worte v. 53. ἡδ' ἀτελευτόν (wofür Brandis οὐδ' ἀτελειστον lesen will p. 110.) genau etwägt, so ergibt sich, daß Parmenides dem Seyn Begrenzung und Vollendung (Simpl. sagt p. 7 erklärend τελειὸν δε οὐ, ἔχει τέλος καὶ οὐκ ἔστιν ἀτελευτήτων· τέλος δε εἶναι, πειρώς οὐκ καὶ οὐκ. Cf. Arist. de Xenoph. Cap. IV.) in einem Begriffe zuschreibt, und hierdurch schließt sich seine Ansicht an die obige des Pythagoreer von der Gränze an. Daß daher diese Gränze nicht als eine von außen kommende angesehen werden kann, zeigen die ersten in dieser Anmerkung angeführten Worte, welche das In-sich-Beruhren; oder die Selbstständigkeit des Seyns aussprechen; und so muß man auch die Nothwendigkeit, welche in diesem Gedicht, auf poetische Weise personificirt wird, nicht als eine äußere ansehen. In dem Prädikat der letztern Stelle (ατελευτόν) aber spricht er dem Seyn das τέλος in demselben Sinne ab, in welchem er es v. 81. ἀκρωτόν nennt, wo also das zeitliche Ende gemeint ist. Sonach bleiben nur die Gränzen des Raumes übrig, die es sich selbst setzt. S. d. folgende Anm.

X. d. G.

24) Parmenides v. 97. nach Göllebörn (Simpl. p. 37).

παιδοῦν ευκίπλου σφαιρῆς ἐνελύμων οὐκ
 μέσσοιαν ἰσοπαλῆς παντὶ· τοῦ γὰρ αὐτοῦ τε μέγαν
 οὐτε τι βολαιότερον πέλεται χρόνῳ ἔστι τῇ ἡ
 οὐτε γὰρ οὐκ ἔστι ἔστι, τοῦ καὶ παρὸν μὲν ἰσχυρότατον
 εἰς ὅμον, οὐτ' ἔστι αὐτῶν, ὅπως αἰὶ παρὸν οὐτός,
 τῇ μέλλων, τῇ δ' ὄντων. ἐπεὶ παρ' ἔστι σούλων,
 ἢ γὰρ παιδοῦν ἰσὺν ὅπως ἐν πειρώσι κύρος.

[Auf diese Stelle scheint Aristoteles hinzusehen Phys. III. 6. p. 217b. (Da Vel. Cap. IX.) indem er sagt: οὐ βέλτιον δ' εἰπὼν Παρμενίδῃς Μελισσοῦν εἰρημαῖα. οὐ μὲν γὰρ τοῦ αἰὸς ἀκρωτόν εἶναι· οὐ δέ, τοῦ αἰὸς πεκαρπυῖσθαι, μέσσοιαν ἰσοπαλῆς. Vgl. Arist. phys. I, 2, 5. Met. I, 6. und die Erklärung des obigen Fragments bei An. de Xenophanis etc. C. IV. Auf d. G.]

überhaupt jede Veränderung sind bloße Wörter, denen nichts Reales entspricht ³⁵⁾.

Dieses ist das System des Parmenides von der absoluten Substanz ³⁶⁾, dessen Entstehung nicht schwer zu erklären ist. Es beruht auf der Voraussetzung, daß alles Denken reell ist, daß also alles, was die Vernunft, und wie sie es nach ihren Gesetzen denkt, Realität hat. Wenn man diesen Grundsatz gelten läßt, so ist alles bündig und consequent gefolgert. Absolute Einheit und Totalität ist eine Idee der Vernunft, welche alle Beschränktheit, Beschränkung und Veränderung ausschließt. Diese Idee hatte Parmenides entwickelt; indem er ihr aber objective Realität gibt, und das, was bloß ein Gesetz der Vernunft bei ihrem Denken ist, zu einem Object macht, dem außer dem Denken Existenz zukommen soll, verwickelt er sich selbst in unauslösbare Schwierigkeiten und Widersprüche, die er jedoch, in dem Bewußtseyn von der Richtigkeit seiner Idee, nicht bemerkte. Eine Substanz, die allen Raum erfüllt, kann nicht als absolute Einheit gedacht werden, und die Beschränkung durch eine Figur widerspricht ihrer absoluten Unbedingtheit. Doch wir wollen immer zugeben, daß Parmenides das Merkmal des Absoluten nicht deutlich aufgefaßt hatte, und daher die Unvereinbarkeit der übrigen Prädicate mit demselben nicht weiter auseinander setzen. Soviel ist aber einleuchtend, daß das Weltall, als ein reelles Ganze, welches den Raum erfüllt, und eine begrenzte Ausdehnung hat, als aus Theilen bestehend, und nicht als absolute Einheit gedacht werden kann, eine Folgerung, die schon Plato und Aristoteles dem Parmenides mit Recht entgegensehten ³⁶⁾. Zwar könnte es scheinen, als geschähe damit diesem großen Manne Unrecht, weil er dem

35) Parmenides v. 91 — 95. [Vgl. Anm. 27. Uebrigens muß hier bemerkt werden, daß Parmenides Entstehen und Vergehen ausdrücklich nicht bloß von G 32, sondern überhaupt läugnet. S. d. F.]

36) Eine notwendige Ergänzung dieser Sätze folgt unten, in der betreffenden Anmerkung zu S. 191.

36) *Plato Sophista*, Vol. II. (Ed. Bip.) p. 256 — 258. *Arist. Phys.* I, 4.

Einß. und All nicht diese Figur beilege, sondern es nur mit einer Kugelgestalt vergleiche, (er sagt *σφαίρειον*) um durch dieses Bild die durchgängige Realität und Vollendung anzudeuten *). Allein als begrenzt, mußte er es sich nothwendig unter einer Figur vorstellen, und er fand keine dazu passender, als die sphärische.

Indem Parmenides die Idee der absoluten Substanz verwirklichte, mußte er sie nothwendig in den Raum, als die einzige Bedingung des Daseyns setzen. Hierzu kam noch eine andere Ursache. Da er nemlich nach seinem Systeme schon das Denken eines nichtwirklichen Gegenstandes für unmöglich hielt, so mußte er alle Gegenstände der Erfahrung, als wirkliche Objecte, also auch den Inbegriff derselben, als ein reales Ganze gelten lassen **), nur mit dem Zusatze, daß sie uns durch die Sinne nicht, wie sie an sich sind, erscheinen. Er trennte also von ihnen Alles ab, was er für Täuschung der Sinnlichkeit hielt, als Veränderlichkeit, Bewegung, Getrenntseyn, Theilbarkeit, Entstehen und Vergehen, und intellectualisirte sie gleichsam. Indessen konnte er doch dasjenige, was jedem äußern Objecte zum Grunde liegt, und die Bedingung seiner Anschauung ausmacht, den Raum nicht aufheben, weil es wohl möglich ist, die Gegenstände in

*) Bgl. Simplic. in phys. Ar. p. 31b. welcher über diesen Ausdruck sagt: *ὅτι γὰρ τῆς ποσότητος καὶ μὲν ἀλογιστοῦ τιος προσημαίνεται πλάσματος.* Anm. d. Bf.

87) Aristoteles de Caelo III, c. 1. *ἐπεὶ οὖν οὐδὲ (Met. καὶ Παρμ.) οὐκ ἐστὶν ἄλλο πᾶσι τῶν τῶν κατὰ τὴν οὐρανὴν ὑπολαμβάνειν τινα, τοιαύτας δὲ τινὰς ποσότητας πρώτοι φυσικῶς, καὶ οὐκ αἰσθητικῶς ἢ φρονητικῶς, οὕτως μετατρέχουσιν ἐπὶ ταῦτα τὰς ἐκείνων λόγους.* [Lennemann sagt hier den P. so, als ob er auch die einzelnen mannichfaltigen Gegenstände der Erfahrung, nur abgetrennt von den Sinnen, (durch welche sie doch als mannichfaltig erscheinen) für das Eryn gehalten hätte, welches nur mit den Worten der hier angeführten Stelle *ποσότητος* zu streiten scheint (Bgl. auch Anm. * zu 185. S.); wogegen nicht zu läugnen ist, daß die *ποσότητες* τοιαύται welche (auf *αἰσθητικῶς καὶ ἀλογιστῶς* aus *ἦν* in den vorigen Sätzen sich beziehend) in der Mehrzahl genannt werden, jene Meinung zu begünstigen scheinen. Aber letzteres weiß ich nicht mit Parmenides Fragmenten zu vereinigen; noch weniger, wie Lennemann, ungeachtet obiger Meinung doch auf der folgenden Seite noch behaupten kann, P. habe eine Mehrheit der Dinge nicht angenommen. Anm. d. Bf.]

dem Raume, aber nicht den Raum selbst aufzuheben. Raum war also ein nothwendiges Prädicat des Weltalls. Daher finden wir auch nicht, daß Parmenides schon den Raum bestritten hätte; er leugnet zwar den Wechsel des Ortes, (τοπον αλλασσειν v. 95.) oder die Bewegung, wie er nach seinem System thun mußte, weil er sonst eine Mehrheit der Dinge angenommen hätte, aber ohne damit den Raum selbst aufzuheben. Beide Begriffe, Raum und Weltall, scheinen in seinem Kopfe in Eins zusammengefloßen zu seyn. Das eine reale Wesen behnt sich von allen Seiten in gleichem Grade aus, und schafft dadurch gleichsam den Raum, den es selbst erfüllt.

Es ist sonderbar, daß Parmenides seinem *Al* und *Eins* nicht ein Prädicat beigelegt hat, welches er doch für Realität erkannte, nemlich das Denken ²⁸). Wenn gleich nun in den vorhandenen Fragmenten nicht die geringste Spur davon vorkommt, so wäre das doch kein Beweis, daß es Parmenides wirklich nicht gethan habe. Denn den ersten Theil seines Gedichts haben wir wahrscheinlich doch nicht ganz vollständig *).

38) Parmenid. v. 45.

χρη το λεγειν το νοειν το ου εμμεναι, ουτι γαρ ειπαι,
μηδεν δ' ουκ ειπαι.

*) Das vorher angeführte Fragment muß von Kennemann falsch verstanden worden seyn, denn es legt dem *Eryn* wirklich dieses Prädicat bei. Vielleicht hat sich K. an Gölledorns Uebersetzung: „das Sagen, Denken und das Seyn hat also Realität,“ gehalten. Die richtigere Uebersetzung: Es muß das Sprechen, (und) das Erkennen das Seynende seyn,“ wird auch bestätigt durch die Parallelsstelle B. 83 ff.

ταυτον ουτι νοειν τι και ου εμεναι ουτι νοημα.

ου γαρ ατεν του νοητος, εν φ παρατισμενον εστιν,

ευφημις το νοειν. ουδεν γαρ εστιν ου εσται

αλλο παρ' ου του νοητος.

und die Erklärung, mit welcher Simplicius l. l. p. 19a. jene Stelle anleitet (το παντων ενα και τον αυτον ειπαι λογον τον του οντος ο *Ιλαρη*. φησιν εν τούτοις etc.) und die letztere begleitet (εμεναι γαρ του νοητου, ταυτον δε ειπειν του οντος ουτι το νοειν, ελεος εν αυτου. Bgl. p. 81. το δε εν ου ταυτον ειπαι φησι νοειν τι και νοητον και νουν etc.) Dahn deuten auch die von Brandis angeführten Stellen bei Plato, Parm. p. 132, B. C. und p. 134A. und besonders die Stelle des Plotin. Ennead. V. l. l. c. VIII.

Es ist übrigens so sehr in dem Geiste dieses Systems, das Weltall für die Gottheit zu halten, daß man es aus eben den Gründen, welche wir bei Xenophanes angeführt haben, für wahrscheinlich halten müßte, Parmenides habe eben so gedacht, auch wenn es nicht andre Schriftsteller bestätigten ³⁹).

Dies war das System der reinen speculativen Vernunft, welches damit endet, daß es alle Erfahrung aufhebt, und sie für Täuschung der Sinne erklärt. Ungeachtet er aber die Einheit und Unveränderlichkeit des Seins, als in der Vernunft notwendig gegründete Wahrheit betrachtete, so sah er doch auch ein, daß die Täuschung von der Mehrheit veränderlicher Dinge in der Welt eben so unvermeidlich und unvertilgbar sey, weil sie von den Sinnen unzertrennlich ist. Die Menschen richteten sich nach diesem fortdauernden Scheine, sie unterscheiden die Dinge als abgesonderte Dinge, benennen sie mit Namen, die eine Art von Allgemeinheit erlangt haben ⁴⁰). Es verlohnte sich daher wohl der Mühe, auch auf diesen von der menschlichen Natur unzertrennlichen Schein ein System zu gründen, welches die Entstehung und Veränderungen der Dinge aus Principien erklärte ⁴¹). Dieses machte

(παρὰ μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης προτίθων· τῆς αὐτῆς δόξης, καθόσον καὶ ταῦτο συνήχων ὅτι καὶ νοῦν. καὶ το οὐ οὐκ ἐν τοῖς αισθητοῖς εἶδεν· το γὰρ αὐτο νοεῖν εἶναι τὸ καὶ εἶναι λέγειν etc.) Es gehört also zu den wesentlichen Grundsätzen der Parmenideischen Philosophie auch der: das Denken, oder Erkennen ist das Sein, beide sind dasselbe. X. d. P.

³⁹) Aristoteles de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 60. [In beiden Stellen wird das, was Parmenides von dem Einen sagt, auf Gott bezogen, aber von dem Weltall in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes ist nicht die Rede, und eine ausdrückliche Stelle findet sich unter Parmenides Fragmenten nicht. Zus. d. P.]

⁴⁰) Simplicius Comment. in Aristot. de Caelo (Arist. Aldina 1516). p. 138b. παρὰ μὲν οὖν καὶ τῶν αισθητῶν δι-κασμάτων προτιθέμεν αὐτῶν οὐκ ἀποδοξάζειν, ἰσχυρὰ τὰ καὶ τὸν εἶναι, καὶ εἶναι ἀπο τοῦ τὸν εἶναι τὸν γινώσκοντα. ἐν τούτῳ δὲ οὐκ ἀποδοξάζειν οὐκ ἀποδοξάζειν εἶναι.

⁴¹) Ueber das Verhältniß, in welchem sich Parmenides, zufolge der oben Anm. 28. S. 168 angeführten Stelle, die beiden von Xenophanes sogenannten Systeme gedacht habe, herrschen folgende An-

den zweiten Theil des Gedichts von der Natur aus, von welchem nur einige unvollständige Fragmente und Nachrichten aufbewahrt worden sind. Wir müssen uns daher begnügen, nur die Hauptsätze desselben darzustellen; die Anwendung derselben auf einzelne Erscheinungen der Welt gehört ohnedieß nicht mehr hieher.

Parmenides nahm in diesem zwei entgegengesetzte Principe an, von denen er das eine als wirkend, das andere als leidend setzt: das Warme (*θερμον*) und das Kalte (*ψυχρον*), oder wie er sie selbst in seinem Gedicht benennt, das Aetherfeuer, und die Nacht. Das erstere ist ein feines durchbringendes Wesen, das andere ein

sichten, 1) daß das letztere nur den eitel ein Schein zum Gegenstande habe, und sich bloß auf das beziehe, was auf dem täuschenden Zeugnisse der Sinne beruhe, folglich seinem Inhalte nach unwahr sey, oder 2) daß dasselbe zwar nicht die Gewißheit der, auf das Unveränderliche gerichteten Vernunftserkenntniß habe, aber doch das Wahrscheinliche darstelle, folglich nur angewiß sey seiner Form nach. Siehe Brandis a. a. O. S. 25. p. 149 ff. Die erste Ansicht, welche mit Parmenides angeführten Worten und der spätern Stelle v. 111, wo er das System des Sinnen Scheins (*ἡ πομπὴ νοήματα*) als eine Meinung der Sterblichen (*γνομή βροτων*) von der Göttin vortragen läßt, am meisten übereinstimmt, nimmt auch Aristoteles an. *Met. de coelo* III, 1. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀντίλον ὅλας γινώσκουσιν καὶ φθόρον. οὐδὲν γὰρ αὐτοὶ γινώσκουσιν φθῶρον, οὐτε φθισιόμαί τινος οὐδὲν, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἢ μὲν. Dagegen die Stelle *Ar. Met.* I, 5. *ἵνα γὰρ τοσοῦτο μὴ οὐ οὐδὲν εἴηαι τινα, εἰ ἀπύκνους ἐν αὐτοῖς τινα τοσοῦτον, καὶ ἄλλο οὐδὲν.* — *Ἀναγκαζόμενος δ' ἀπολυνθεὶς τοῖς φαινομένοις, καὶ ἐν μὲν κατὰ λόγον, πάλιν δὲ κατὰ τὴν αἰσθησὶν υπολαμβάνομεναι τινα* etc. über dieses Verhältniß unbestimmter lautet, Daß Parmenides zwar für die Einheit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Eterns sich entschieden, und die Vernunft als Kriterium der Wahrheit anerkannt habe (*ἡ ἀρετὴ τοῦ λόγου καὶ ἀναισθητοῦ εὐκλεῖος* *Diog. L.* IX, 22.) aber doch in die Vorstellung und Hindeutung des dem sinnlichen Bewußtseyn folgenden gemeinen Verstandes über die Betrügnis, welche sich so leicht in die poetische Darstellung fügen, eingegangen sey, scheint auch die Stelle bei *Alex. Aphrodisia* in *Armet. met.* p. 141 zu sagen. Die zweite Ansicht, nach welcher das Veränderliche nur den dem unveränderlichen Eterns besteht, und unterschieden wird, findet sich vorzüglich bei Spätern; siehe die von Brandis p. 152. angeführten Stellen *J. B. Plutarch adv. Colot.* p. 1114. und *Plutarch ap. Euseb.* p. 23. *Procl. in Tim.* p. 78. et 103.

K. A. P.

dichtes und schweres⁴¹⁾, Es bedarf keiner Erklärung, daß das erste der Licht- und Wärmestoff, das zweite die Erde ist. Parmenides setzte an die Stelle des Wassers des Xenophanes, das Feuer, und hatte dazu wohl gute Gründe. Nichts zeigt sich in der ganzen Natur wirksamer, nichts hat so vielen Einfluß auf die Bildung und Veränderung lebloser und lebender Wesen als das Feuer, und es wirkt zugleich so schnell, in so großer Entfernung und so durchdringend, daß es Parmenides in dem Zeitalter, da man die Natur noch so wenig untersucht hatte, um so eher für die einzige reelle Kraft der Natur halten konnte. Er leitete aus diesen Elementen, die

41) Parmenides fragm. ap. Simpl. p. 7h et 3g. Füllebr. v. 101 seq. Nach dem Texte bei Brandis p. 122 f. v. 114 u. f.:

Μορφας γὰρ κατεθέντα δυο γυναικίς ὀνομαζέιν,
τῶν μίαν οὐ χρεῖων ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσιν·
αὐτὰς δ' ἐκρίναντο δέμιος καὶ σήματ' ἔθεντο
χρῆς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πυρ
ῆπιον ὄν, μετ' ἀρχαῖον, αὐτῶν πάντων τούτων,
τῇ δ' ἰστέον μὴ τούτων, αἰσθητὸν καὶ αὐτὸ
αὐτὰς εὐκταῖα, ἣ πυκνὸν δέμος ἐμβριθεὶς τε.

[Später werden diese Gegensätze auch Licht und Finsterniß genannt v. 116. Füllebr. (Brand. 123. p. 124.)

Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα φάος καὶ εὐξ' ὀνομασται,
καὶ ταῖα κατὰ σφετέρης δυνάμεις ἐπὶ τοιαῖς τε καὶ τοῖς,
πάν πλείων ἔστιν ὁμοῦ φάος καὶ εὐκίος ἀφαντοῦ,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπὶ οὐδέτερον μετὰ μηδέν.

Vgl. die von Brandis p. 123. angef. periphrastische Stelle bei Simplic. p. 7h. ἐπὶ ταῖς etc.] Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. καὶ τὸ μὲν ἐν κατὰ λόγον, πλείον δὲ κατὰ τὴν αἰσθησὶν ὑπολαμβάνων εἶναι, δυο τὰς αἰτίας καὶ δυο τὰς ἀρχὰς τίθεσθαι πάλιν, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πυρ καὶ γῆν λέγον· τούτων δὲ τὸ μὲν κατὰ τὸ ὄν, τὸ θερμὸν ταῖται, σφετέρων δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. [Cf. Phys. I, 5. De generat. et corrupt. I, 3. und II, 3. wo auch noch bemerkt wird, daß die, welche 2 Principien setzen, wie Parmenides Feuer und Erde, das was dazwischen liegt, wie Luft und Wasser, zu Mischungen beider machen. Simpl. in phys. I, 37b. 3g. 40. 6ab, de caelo p. 138. 168.] Diogenes Laert. IX, §. 21. Παρμ. δυο πρὶν εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν. καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦν τάξιν ἔχων. τὴν δὲ οὐλῆς. Jo. Philopon, in phys. 6. p. 10. τὸ μὲν πῦρ ποιητικόν, ἡ αἰδικὸν εἰλεῖν, τὴν δὲ γῆν οὐλικόν. Cicero Academ. Qu. IV, c. 37. Parmenides ignem, qui movet terram, quas ab eo formetur. [Theophr. apud Alex. Aphrod. in Met. p. 18. Parmenides duo principia fecit, ignem et terram, alterum ut materiam, alterum ut causam et efficiens. Alex. Aphr. p. 20. Frigidum appellabat non ens, quoniam haec magis est materialia causa, videtur autem materia esse quoddam non ens.]

Sonne und Gestirne*), ja alle empfindende und denkende Wesen ab⁴²⁾; zum wenigsten erklärte er aus der Mischung und dem Verhältnisse beider verschiedene Zustände des Empfindens und Denkens. Denn je nachdem das Warme oder das Kalte das Uebergewicht hat, verändert sich auch das Empfinden und das Denken. Zwar ist das Empfindungsvermögen über das ganze Universum ausgebreitet, und kein Ding ist desselben ganz beraubt, — wahrscheinlich, weil der Wärmestoff alles durchdringt, — aber es ist ein großer Unterschied, ob in einem Wesen mehr oder weniger von diesem Stoffe vorhanden ist. Der todte Körper

*) Eine eigene Dichtung des P. sind die Kränze oder Kreise, von denen einige aus untrübtem Feuer oder Licht, die andern aus Nacht gebildet sind, und in deren Mitte die alles beherrschende Göttin, welche der Zeugung und Mischung Ursache ist und beide Geschlechter vereint, im Feuer thront, was an die *soma* der Pythagoreer erinnert. Denn das Fragment des Parmenides, (Simpl. p. 9. Füllebr. v. 120. Brand. v. 127. p. 126.)

*Αἱ γὰρ στενότεραι ποιήντο πυρὸς ἀραιότερα,
καὶ δ' ἐπὶ ταῖς εὐκταῖς· μέγα δὲ φλογὸς ἵσταται αἶσα.
ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων, ἡ παντα κυβερνῶν·
πάντα γὰρ στεγγυροῖο τόκου καὶ μείζος ἀρχή,
πέμπουσα· ἀραιὴ δ' ἡλυ μισγύν, τὸν ἀραιότερον ἀνδρὶ
ἀραιὴν δ' ἡλυτερον.*

woran sich auch das Bruchstück von der Bildung des Amor schließt, (Arist. Met. I, 4. Sext. Emp. adv. Math. IX, 6. *πρωτιστον μὲν ἡμῶντα θεῶν μετιστατο παντων*) wird zum Theil durch die Stelle bei Stobaeus ecl. phys. I, p. 452. (s. unten Anmerk. 49.) erklärt, über welche ausführlicher Brandis a. a. O. p. 160 und ff. handelt. Nach demselben Stobaeus p. 532. haben sich Sonne und Mond aus der Milchstraße, welche zu den gemischten Kreisen gehört, ausgeschieden; erstere aus dem Feineren und Wärmeren, letztere aus dem Dichterem und Kälteren. Auch empfängt der Mond von der Sonne sein Licht. Parin. fragm. ap. Plut. adv. Col. p. 1116.

H. d. P.

42) Stobaeus ecl. phys. p. 510. *πλημματα πυρὸς τὰ αἶσρα*. p. 524. — p. 796. *πυρῶδη (ψυχῇ)*. Hierher gehört auch wahrscheinlich die Behauptung, daß das Menschengeschlecht seinen ersten Ursprung aus oder durch die Sonne habe. [Diog. L. IX, 22. *γενεσθαι τὰ ἀνθρώπων ἐκ ἡλίου πρῶτον γενεσθαι*.] — Theophrastus de sensu (edit. H. Stephani 1557. p. 1. *Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν σφαιρικόν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι δύοιν ὄντοι στοιχείων κατὰ τὸ ὑπερφύλον εἶναι ἢ γυναικί. Εἰν γὰρ ὑπερφύλον τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἀλλὰ γινεσθαι τὴν διαφορὰν· βέλους δὲ καὶ καθαρωτέρων τὴν διὰ τὸ θερμὸν· οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ ταύτην*

IV. Das Reale ist unveränderlich. Was sich verändert, geht aus dem, was es ist, aus dem Zustande seines Seyns heraus. Sollte sich also das Reale verändern, so müßte es aus dem Seyn herausgehen, das ist, aufhören zu seyn, welches widersprechend ist. Das Veränderliche ist nie vollkommen und vollendet, es bedarf immer dessen, was in seinem Zustande, entsteht. Nicht so das Reale, es ist in sich eins und vollendet, es begreift alle Realität in sich. Wie sollte es veränderlich seyn, da ihm nichts fehlt? **).

V. Das Seyn erfüllt ganz den Raum. Es giebt keine leere Stelle des Raums. Das Reale ist also auch durch keine Zwischenräume unterbrochen, sondern es macht ein zusammenhängendes Ganze (*συνεχές*) aus *). Es ist daher auch nicht theilbar, (*adiaiρετον*) noch aus Theilen bestehend (*αμερες*). Denn gesetzt, es wäre theilbar, so mag

Bgl. Arist. de coelo l. c. Phys. I, 9 et Simpl. Sob. de coelo 138a. wo der Grund des Philosophems angegeben wird: *διὰ τὸν γὰρ ἔστιν καὶ φθαρτὸν μὴ εἶναι γινώσκον*.

32) Parmenid. Fragm. v. 91. 92. — *οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὸν ἑαυτοῦ ἐπὶ τὸ γὰρ ἄλλοι' ἀπὸδοῦν, οὐλοὺ ἀνέστην τ' ἐμμεναι*.

Bgl. die Stelle v. 80.

Barnes v. 86. (Simpl. p. 7b et 9.)

Οὐρανὸν οὐκ ἀπὸλευντὸς τὸ εἶναι θάμιν εἶναι.

Ἔστι γὰρ οὐκ ἀπὸδυνίς, μὴ οὐ δ' αὖ παντός εἶναι.

[Von dem Seyn schließt Parmenides allen Wechsel zeitlicher Zustände aus. Es ist nach ihm immer das Ganze und ununterbrochen Gleiche (*εἶναι οὐκ ἔστιν, εἶναι συνεχές*). Hierher gehört auch die von Brandis (p. 112) zu ihrem rechten Ort gesetzte Stelle (Halleborn v. 138.)

*Λέγουσι δ' ὅπως ἀπὸντα ποῦ παρὸντα βεβαιῶς
οὐ γὰρ ἀποτμήξαι τὸ εἶναι τοῦ τούτου ἔχονταί,
οὐτὶ οὐκ ἀναιμὸν παντὶ πάντως κατὰ νόμον
οὐτὶ συνιστάμενον.*

Bgl. b. 5.]

**) Wie in Hinsicht auf Zeit, so setzt Parmenides das Seyn auch in Hinsicht des Raumes sich selbst gleich; es erfüllet gleichmäßig und ohne Unterschied den uneublichen Raum. Daß diese Beziehung auf den Raum nur negativ, als eine Abwesenheit räumlicher Unterschiede zu fassen sey, nicht als ein Seyn im Raume, scheint auch eine Stelle im Theätet des Plato zu bestätigen; in welcher es als Grund der Unbeweglichkeit des Alls nach der Meinung des Parmenides und Melissus angeführt wird, daß das Eine keinen Raum habe, in welchem es sich bewegen könne (*οὐκ ἔστιν ἔμμενον ἢ κινεῖται* Theaet. 180. E.)

Bgl. b. 5.]

es in zwei Theile getheilt werden, und jeder Theil wieder in zwei Theile, und so fort. Wenn diese Theilung nun fortgesetzt wird, so kommt man entweder auf ein letztes Reales, das sich nicht wieder theilen läßt, oder nicht. In jenem Falle würde das Ganze aus unendlich vielen unendlich kleinen Atomen bestehen. In dem letzten würde es in ein bloßes Nichts aufgelöst, und es würde also aus Nichts zusammengesetzt seyn, welches ein Widerspruch ist. Und dahin führt auch endlich die Annahme der Atomen. Denn wenn das *Α* als theilbar angenommen wird, so muß es, da es sich durchgehend vollkommen ähnlich ist, nicht etwa hier und da theilbar, sondern durchgehend auf gleiche Weise theilbar seyn. Offenbar bleibt dann nichts Reales mehr übrig, sondern es löst sich alles in Nichts auf, welches widersprechend ist ²³).

VI. Da das *Α* nicht etwa hier mehr, dort weniger Realität hat, sondern sich vollkommen gleich, gleich vollendet und erfüllt ist, und außer demselben es nichts Reales gibt, so ist es durch sich selbst begrenzt. (πεπερασμε-

53) Parmenides v. 76—80. (Simpl. p. 19 et 51b.).

οὐδὲ διαίρετον ἐστίν, ἐπεὶ πάν ἐστιν ὁμοίον,
οὐδὲ τι τῇ μάλλον, το καὶ ἰσχυοὶ μὴ συνεχισθαι·
οὐδὲ τι χριότερον πάν δε πλέον ἐστίν ὅστις·
τῷ συνεχὲς πάν ἐστίν, τὸν γὰρ ὅστις πλάττει.

Die übrigen Gründe gegen die Theilung führt Porphyrius beim Simplicius (Commentar. in Physica Aristotel. p. 30.) an, obgleich andere sie nicht dem Parmenides, sondern dem Zeno beilegen. *εἰ γὰρ εἴη, φησὶ, διαίρετον, τετμηθὲν διχα, καὶ πάντα τῶν μερῶν ἑκατέρῃ διχα. καὶ τοῦτου αἰ γίνεται, ὅτι φησὶ, ὡς ἦτοι ὑπομένει τινα εἰσὶν ἐλαχίστη καὶ ατομὰ, πληθεὶ δὲ ἀπειρα, καὶ τὸ ὅλον ἐξ ἐλαχίστων πληθεὶ δὲ ἀπειρῶν συστήσεται, ἢ φρουδὸν ἐστίν, καὶ οὐκ οὐδὲν ἐπὶ διαλυθήσεται, καὶ ἐκ μηδενὸς συστήσεται· ὅπερ ατομὰ, οὐκ ἔστι διαίρετον, ἀλλὰ μὲντι ἐν. καὶ γὰρ δὴ ἐπὶ παντὶ ὁμοίον ἐστίν, ἐπεὶ διαίρετον ὑπάρχει, παντὶ ὁμοίως ἐστίν διαίρετον, ἀλλ' οὐ τῇ μὲν, τῇ δ' οὐ. διηρηθὲν παντὶ. ὅτι οὐκ οὐκ πάλιν, ὡς οὐδὲν ὑπομένει, ἀλλ' ἐστίν φρουδὸν. καὶ ἐπεὶ συστήσεται, πάλιν ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται. εἰ γὰρ ὑπομένει τι, οὐδὲν γίνεται παντὶ διηρημένον.* Es ist wahrscheinlich, daß diese Gründe dem Zeno angehören, weil der Atomen gedacht wird. Zenon, der Urheber des Atomensystems, war ein Schüler des Parmenides. Zeno konnte daher auf dessen Behauptungen Rücksicht nehmen.

207) *). Und da es von allen Seiten gleich begrenzt, gleich erfüllt ist, weil es kein Nichtreales gibt, welches das Reale hindern könnte, sich von allen Seiten gleich auszudehnen, so kommt dem Einem existirenden die Kugelgestalt zu 24).

VII. Folgerungen daraus sind: Gutessehn und Vergehen, Seyn und zugleich nicht Seyn, Wechsel des Ortes, Veränderung der Farbe, und

2) Wenn man die Stellen Parm. Fragm. v. 83. nach Hülseborn (nach Brandis v. 92.)

Ταυτὸν γὰρ ἐν ταύτῃ θημιόνα, καὶ ταύτῃ τε κείνῃ
 οὐτως ἐμπέδον ἀνδὲ μάλιστα κρατερὴ γὰρ ἀνέγκη
 πειραστος ἐν δασμοῖσιν ἔχει τε μὲν αὐτὸς ἔργον
 οὐκ ἀνέλεσται τὸν τοῦ θημιός ἀνδρῶν.

setzt 96. αὐτὰρ οὐκ ἀνέλεσται πειραστος τὰ τελεσόμενα οὐκ ἐν
 104 ἐν πειραστοῖς κυροῖ und die Worte v. 53. ἡδ' ἀνέλεστος (wofür
 Brandis οὐδ' ἀνέλεστος lesen will p. 110.) genau erwägt, so zeigt
 sich, daß Parmenides dem Seyn Begränzung und Vollendung
 (Simpl. sagt p. 7 erklärend τέλος ὅς ἐστι, ἔσται τέλος καὶ οὐκ ἐστὶν
 ἀνέλεστος· τέλος ὅς ἐστι, πειραστος ἔστι καὶ οὐκ ἐστὶν. Cf. Arist. de
 Xenoph. Cap. IV.) in einem Begriffe zuschreibt, und hierdurch
 schließt sich seine Ansicht an die obige des Pythagoreers von der
 Gränze an. Daß daher diese Gränze nicht als eine von außen
 kommende angesehen werden kann, zeigen die ersten in dieser An-
 merkung angeführten Worte, welche das In-sich-Beruhren, oder
 die Selbstständigkeit des Seyns aussprechen; und so muß man auch
 die Nothwendigkeit, welche in diesem Gedicht, auf poetische Weise
 personificirt wird, nicht als eine äußere ansehen. In dem Prädikat
 der letztern Stelle (ἀνέλεστος) aber spricht er dem Seyn das τέλος
 in demselben Sinne ab, in welchem er es v. 81 ἀπώτατον
 nennt, wo also das zeitliche Ende gemeint ist. Sonach bleiben
 nur die Gränzen des Raumes übrig, die es sich selbst setzt. S. d.
 folgende Anm.

X. d. 4.

56) Parmenides v. 97. nach Hülseborn (Simp. p. 37).

παντοθεν ἐκίχλον ἀφαιρῆς ἐνάλυκτον οὐραν,
 μέσσοθεν ἰσοπέδες παντὴ· τὸ γὰρ οὐτὰ τε μέγαν,
 οὐτὰ τε βραχύτερον πύλμαν χρόνῳ ἐστὶ τῇ ἢ τῇ.
 οὐτὰ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐστὶ, τὸ καὶ πᾶν μὲν ἐκίχλον
 εἰς ὅμον, οὐτ' ἐόν κατ' ἐόν, ὅπως εἴη κατ' ἐόντος,
 τῇ μέλλαν, τῇ δ' ἔσταν. ἐπὶ καὶ ἐστὶ στυλόν,
 ἢ γὰρ παντοθεν ἰσὺς ὅμοις ἐν πειραστοῖς κυροῖ.

[Auf diese Stelle scheint Aristoteles hinzusetzen Phys. III. 6.
 p. 217b. (Da Val. Cap. IX.) indem er sagt: διὸ βέλτιον δ' αὐ-
 τῶν Παρμενίδην Μετὰ τὸν αἰσθητὸν οὐρανόν. ὁ μὲν γὰρ τὸ ὅλον ἀπείρῳ
 φράζει· ὁ δέ, τὸ ὅλον περικυρῶναι, μέσσοθεν ἰσοπέδῳ.
 Esf. Arist. phys. I, 2, 5. Met. I, 6. und die Erklärung des
 übrigen Fragments bei An. de Xenophane oia. C. IV. S. d. 4.]

überhaupt jede Veränderung sind bloße Worte, denen nichts Reales entspricht ⁵⁵⁾).

Dieses ist das System des Parmenides von der absoluten Substanz ⁵⁶⁾, dessen Entstehung nicht schwer zu erklären ist. Es beruht auf der Voraussetzung, daß alles Denken reell ist, daß also alles, was die Vernunft, und wie sie es nach ihren Gesetzen denkt, Realität hat. Wenn man diesen Grundsatz gelten läßt, so ist alles bündig und consequent gefolgert. Absolute Einheit und Totalität ist eine Idee der Vernunft, welche alle Beschränktheit, Bedingung und Veränderung ausschließt. Diese Idee hatte Parmenides entwickelt; indem er ihr aber objective Realität gibt, und das, was bloß ein Gesetz der Vernunft bei ihrem Denken ist, zu einem Object macht, dem außer dem Denken Existenz zukommen soll, verwickelt er sich selbst in unauslösbare Schwierigkeiten und Widersprüche, die er jedoch, in dem Bewußtseyn von der Richtigkeit seiner Idee, nicht bemerkte. Eine Substanz, die allen Raum erfüllt, kann nicht als absolute Einheit gedacht werden, und die Beschränkung durch eine Figur widerstreitet ihrer absoluten Unbedingtheit. Doch wir wollen immer zugeben, daß Parmenides das Merkmal des Absoluten nicht deutlich aufgefaßt hatte, und daher die Unvereinbarkeit der übrigen Prädicate mit demselben nicht weiter auseinander sehen. Soviel ist aber einleuchtend, daß das Weltall, als ein reales Ganze, welches den Raum erfüllt, und eine begrenzte Ausdehnung hat, als aus Theilen bestehend, und nicht als absolute Einheit gedacht werden kann, eine Folgerung, die schon Plato und Aristoteles dem Parmenides mit Recht entgegensetzten ⁵⁷⁾. Zwar könnte es scheinen, als geschähe damit diesem großen Manne Unrecht, weil er dem

55) Parmenides v. 91 — 95. (Vgl. Anst. 27. Uebrigens muß hier bemerkt werden, daß Parmenides Entstehen und Vergehen als trüßlich nicht bloß von Gott, sondern überhaupt läugnet. B. d. P.)

56) Eine notwendige Ergänzung dieser Sätze folgt unten, in der vorrichtigenden Anmerkung zu S. 191.

57) Plato Sophista, Vol. II. (Ed. Bip.) p. 256 — 258. Arist. Phys. I, 4.

Eins und All nicht diese Figur beilege, sondern es nur mit einer Kugelgestalt vergleiche, (er sagt *εναλκχιον*) um durch dieses Bild die durchgängige Realität und Vollendung anzudeuten *). Allein als begrenzt, mußte er es sich nothwendig unter einer Figur vorstellen, und er fand keine dazu passender, als die sphärische.

Indem Parmenides die Idee der absoluten Substanz verwirklichte, mußte er sie nothwendig in den Raum, als die einzige Bedingung des Daseyns setzen. Hierzu kam noch eine andere Ursache. Da er nemlich nach seinem Systeme schon das Denken eines nichtwirklichen Gegenstandes für unmöglich hielt, so mußte er alle Gegenstände der Erfahrung, als wirkliche Objecte, also auch den Inbegriff derselben, als ein reales Ganze gelten lassen **), nur mit dem Zusatze, daß sie uns durch die Sinne nicht, wie sie an sich sind, erscheinen. Er trennte also von ihnen Alles ab, was er für Täuschung der Sinnlichkeit hielt, als Veränderlichkeit, Bewegung, Getrenntseyn, Theilbarkeit, Entstehen und Vergehen, und intellectualisirte sie gleichsam. Indessen konnte er doch dasjenige, was jedem äußern Objecte zum Grunde liegt, und die Bedingung seiner Anschauung ausmacht, den Raum nicht aufheben, weil es wohl möglich ist, die Gegenstände in

*) Vgl. Simplic. in phys. Ar. p. 31b. welcher über diesen Ausdruck sagt: *ὅτι γὰρ τὴν νοήσιν καὶ μυθολογικὸν τινὸς περιπτύσσας πλάσματος.* Ann. d. Bf.

§7) Aristoteles de Caelo III, c. 1. *οἱ μὲν δὲ (ἄλλ. καὶ Παρμ.) διὰ τὸ μᾶλλον μὴ ἅλλο παρὰ τὴν τῶν πλεονηθῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ εἶναι νοήσας πρώτοι φυσικῶς, εἰς αὐτὰς τὰς γῆρας ἢ φθορίας, οὐκ ἀπομνηστεύουσιν ἐκ τούτων τοὺς καλεῖται λόγους.* [Lennemann faßt hier den P. so, als ob er auch die einzelnen mannichfaltigen Gegenstände der Erfahrung, nur abgesehen von den Sinnen, (durch welche sie doch als mannichfaltig erscheinen) für das Eryn gehalten hätte, welches wir mit den Worten der hier angeführten Stelle *μᾶλλον-εἶναι* zu streiten scheint (Vgl. auch Ann. * zu 183. S.); wogegen nicht zu läugnen ist, daß die *φυσικῶς τοιαύτας* welche (auf *μνηστῆρας καὶ ὁμοῦς αὐτῶν* in den vorigen Sätzen sich beziehend) in der Mehrzahl genannt werden, jene Meinung zu begünstigen scheinen. Aber letzteres weiß ich nicht mit Parmenides Fragmenten zu vereinigen; noch weniger, wie Lennemann, ungeachtet obiger Meinung doch auf der folgenden Seite noch behaupten kann, P. habe eine Mehrheit der Dinge nicht angenommen. Zuf. d. P.]

dem Raume, aber nicht den Raum selbst aufzuheben. Raum war also ein nothwendiges Prädicat des Weltalls. Daher finden wir auch nicht, daß Parmenides schon den Raum bestritten hätte; er leugnet zwar den Wechsel des Ortes, (τοπον αλλασσειν v. 95.) oder die Bewegung, wie er nach seinem System thun mußte, weil er sonst eine Mehrheit der Dinge angenommen hätte, aber ohne damit den Raum selbst aufzuheben. Beide Begriffe, Raum und Weltall, scheinen in seinem Kopfe in Eins zusammengefloßen zu seyn. Das eine reale Wesen dehnt sich von allen Seiten in gleichem Grade aus, und schafft dadurch gleichsam den Raum, den es selbst erfüllt.

Es ist sonderbar, daß Parmenides seinem All und Eins nicht ein Prädicat beigelegt hat, welches er doch für Realität erkannte, nemlich das Denken ³⁸). Wenn gleich nun in den vorhandenen Fragmenten nicht die geringste Spur davon vorkommt, so wäre das doch kein Beweis, daß es Parmenides wirklich nicht gethan habe. Denn den ersten Theil seines Gedichts haben wir wahrscheinlich doch nicht ganz vollständig *).

38) Parmenid. v. 45.

χρη το λεγειν το νοειν το ου εμμεναι, ουτι γαρ αυται,
μηδεν δ' ουκ ειναι.

*) Das vorher angeführte Fragment muß von Kennemann falsch verstanden worden seyn, denn es legt dem Eryn wirklich dieses Prädicat bei. Vielleicht hat sich K. an Gölleborns Uebersetzung: „das Sagen, Denken und das Seyn hat also Realität,“ gehalten. Die richtigere Uebersetzung: Es muß das Sprechen, (und) das Erkennen das Seynbe seyn,“ wird auch bestätigt durch die Parallelenstelle B. 83 ff.

ταυτον ουτι νοειν τι και ου εμεναι ουτι νοηται.
ου γαρ αυτου του νοητος, εν η παρρησιασμενον ουτιν,
ενοησις το νοειν. ουδεν γαρ εστιν ου εστιν
αλλο παρ' ου του νοητος.

und die Erklärung, mit welcher Simplicius l. l. p. 19a. jene Stelle erläutert (το παντων ουκ και τον αυτον ειναι λογον τον του οντος ο' Ημεμ. φησιν εν τούτοις etc.) und die letztere begleitet (εμεναι γαρ του νοητου, ταυτον δε ειναι τον οντος ουτι το νοειν, ειναι ου αυτου. Bgl. p. 31. το δε εν ου ταυτον ειναι φησι νοειν το και νοητον και νοον etc.) Dahin deuten auch die von Brandis angeführten Stellen bei Plato, Parm. p. 132, B. C. und p. 134A. und besonders die Stelle des Plotin. Ennead. V. L. l. c. VIII.

Es ist übrigens so sehr in dem Geiste dieses Systems, das Weltall für die Gottheit zu halten, daß man es aus eben den Gründen, welche wir bei Xenophanes angegeben haben, für wahrscheinlich halten müßte, Parmenides habe eben so gedacht, auch wenn es nicht andre Schriftsteller bestätigten ³⁹⁾.

Dies war das System der reinen speculativen Vernunft, welches damit endet, daß es alle Erfahrung aufhebt, und sie für Täuschung der Sinne erklärt. Ungeachtet er aber die Einheit und Unveränderlichkeit des Seyns, als in der Vernunft nothwendig gegründete Wahrheit betrachtete, so sah er doch auch ein, daß die Täuschung von der Mehrheit veränderlicher Dinge in der Welt eben so unvermeidlich und unverkürzbar sey, weil sie von den Sinnen unzertrennlich ist. Die Menschen richteten sich nach diesem fortdauernden Schein, sie unterscheiden die Dinge als abgesonderte Dinge, benennen sie mit Namen, die eine Art von Allgemeinheit erlangt haben ⁴⁰⁾. Es verlohnte sich daher wohl der Mühe, auch auf diesen von der menschlichen Natur unzertrennlichen Schein ein System zu gründen, welches die Entstehung und Veränderungen der Dinge aus Principien erklärte ⁴¹⁾. Dieses machte

(παρὰ το μεν οὖν καὶ Παρμενίδης προτίθεται τῆς αὐτῆς δόξης, καθόσον εἰς ταὐτο συνηγὰς ὅς καὶ νοῦν. καὶ το οὐ οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶδεται το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ὅτι τὸ καὶ αἶψα λεγόν etc.) Es gehört also zu den wesentlichen Grundsätzen der Parmenideischen Philosophie auch der: das Denken, oder Erkennen ist das Seyn, beide sind dasselbe. L. d. S.

³⁹⁾ Aristoteles de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 60. [In beiden Stellen wird das, was Parmenides von dem Einen sagt, auf Gott bezogen, aber von dem Weltall in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes ist nicht die Rede, und eine ausdrückliche Stelle findet sich unter Parmenides Fragmenten nicht. Zuf. d. S.]

⁴⁰⁾ Simplicius Comment. in Aristot. de Caelo (Arist. Aethina 1516). p. 138b. παραδίδως δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν δι-κοσμήσεων προσηγορίαν αὐτῆς οὕτως κατὰ δόξαν, ἁπλῆ, ταῦτα καὶ νῦν εἶναι, καὶ πάντα ἀπὸ τοῦ τοῦ ταυτοῦτος τὸν γράφομεν. εἰδέναι δὲ ὅραμα εἰκόμην δὲ αὐθροῦτος εἶδεντο ἐκαστα.

⁴¹⁾ Ueber das Verhältniß, in welchem sich Parmenides, zufolge der oben Anm. 28. S. 168 angeführten Stelle, die beiden von Xenophanes sogenannten Systeme gedacht habe, herrschen folgende An-

den zweiten Theil des Gedichts von der Natur aus, von welchem nur einige unvollständige Fragmente und Nachrichten aufbewahrt worden sind. Wir müssen uns daher begnügen, nur die Hauptsätze desselben darzustellen; die Anwendung derselben auf einzelne Erscheinungen der Welt gehört ohnedieß nicht mehr hieher.

Parmenides nahm in diesem zwei entgegengesetzte Principe an, von denen er das eine als wirkend, das andere als leidend setzt: das Warme (*θερμον*) und das Kalte (*ψυχρον*), oder wie er sie selbst in seinem Gedicht benennt, das Aetherfeuer, und die Nacht. Das erstere ist ein feines durchbringendes Wesen, das andere ein

halten, 1) daß das letztere nur den eiteln Schein zum Gegenstande habe, und sich bloß auf das beziehe, was auf dem täuschenden Zeugnisse der Sinne beruhe, folglich seinem Inhalte nach unwahr sey, oder 2) daß dasselbe zwar nicht die Gewißheit der, auf das Unveränderliche gerichteten Vernunftserkenntniß habe, aber doch das Wahrscheinliche darstelle; folglich nur ungewiß sey seiner Form nach. Siehe Brandis a. a. O. S. 25. p. 149 ff. Die erste Ansicht, welche mit Parmenides angeführten Worten und der spätern Stelle v. 114, wo er das System des Sinnen Scheins (*ιδεα νοσην νοημεν*) als eine Meinung der Sterblichen (*γυναικας βοιωται*) von der Göttin vortragen läßt, am meisten übereinstimmt, nimmt auch Aristoteles an. Bgl. de coelo III, 2. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν αὐτῶν ὅλας γινώσκουσιν καὶ φθόρον, οὐδὲν γὰρ οὐτὸ γινώσκουσιν καὶ οὐτὸ φθινοῦσιν τὰς οὐδίας, ἀλλὰ μόνον δοκῶντιν ἡμῖν. Dagegen die Stelle Ar. Met. I, 5. ἵνα γὰρ τοῦ τοῦ μὴ οὐ οὐδὲν αἴτιον εἴναι, εἰ αὐτῶν ἐν αὐτῷ εἴναι τοῦ, καὶ αὐτὸ οὐδὲν. — Ἀνεγκλιόμενοι δ' ἀναλοῦμεν τοὺς ποιητικούς, καὶ ἐν μὲν κατὰ λόγον, ἅλως δὲ κατὰ τὴν αἰσθησιν ἀναλαμβάνομεν εἶναι etc. über diesen Verhältniß unbestimmt lautet. Daß Parmenides zwar für die Einheit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Seyns sich entschieden, und die Vernunft als Kriterium der Wahrheit anerkannt habe (*αφεστὰς δὲ λόγῳ νοητικῶν ελεγχον* Diag. L. IX, 23.) aber doch in die Vorstellung und Bedenke des dem sinnlichen Bewußtseyn folgenden dem gemeinen Verstandes über die Welterkenntniß, welche sich so leicht in die poetische Darstellung fäßt, eingegangen sey, scheint auch die Stelle bei Alex. Aphrodisi. in Ar. Met. p. 14 zu sagen. Die zweite Ansicht, nach welcher das Veränderliche von dem dem unveränderlichen Seyn besteht, und unterschieden wird, findet sich vorzüglich bei Spätern; siehe die von Brandis p. 152. angeführten Stellen z. B. Plutarch adv. Coler. p. 1114. und Plutarch op. Ensch. p. 23. Procl. in Tim. p. 78. et 103.

K. d. G.

Nichtreale (*μη ον*) gar nicht denken, nicht einmal in Worten aussprechen. Es existirt also nichts, als das Reale. Was ist, das ist ²⁹⁾).

II. Das Seyn ist aber identisch. Wenn es mehrere Dinge giebt, so sind sie entweder durch das Seyn oder durch das Nichtseyn verschieden. Das letzte ist widersprechend; das erste ist eben so wenig möglich, weil das, was ist, in Ansehung des Seyns nicht verschieden seyn kann. — Diese Folgerung ist sehr richtig, sie gilt aber nur von dem reinen Verstandesbegriff des Seyns, der von allem Inhalt leert, nur das Verhältniß zum Verstande, das Gedachtwerden ausdrückt. Allen Gegenständen des Denkens, abgesehen von ihren Merkmalen, kommt einerlei Seyn zu. — Alles, was gedacht wird, fällt also in einen Begriff zusammen; alles, was ist, ist Eins ³⁰⁾,

29) Parmenides Fragm. nach Simpl. p. 25a.

v. 39. *ἡ μὲν (ὁδὸς), ὅπως ἐστὶ τὸ καὶ οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι πειθούης ἐστὶ κτενυθός.* — —

γ. 43 sq. (ibidem) *οὐτε γὰρ ἀνγροῖς τὸ γι μὴ ον, οὐ γὰρ ὁρίκτον, οὐτε φροῖσις* — — —

χρητὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ον ἐμφανταί: κατὶ γὰρ εἴηαι μὴδὲν δ' οὐκ εἶναι — — —

γ. 88. Simpl. p. 19: *ταῦτον δ' ἐστὶ νοεῖν τὸ καὶ οὐτεκεν ἐστὶ νοημαί, οὐ γὰρ ἀνεν τοῦ ἐστος, ἐν ᾧ πεφαισμενον ἐστιν, ἐννοοῖς τὸ νοεῖν οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἡ ἐστὶαι ἄλλο πῦρεξ τοῦ ποτος.* — — —

Plato Sophist. Ed. Bip. Vol. II. p. 240, 285. (Steph. p. 237. A. und 241. D.) Aristoteles Metaphysic. I, c. 6. *παρα γὰρ τὸ ον τὸ μὴ ον οὐδὲν ἀξίων εἶναι, ἐξ ἀναγκῆς ἐν ὁμοίαι εἶναι τὸ ον καὶ ἄλλο οὐδὲν.*

30) [Arist. Meta ph. III, 4. ed. du V. *τὸ εἶπερον τοῦ οντος οὐκ ἐστὶν ὡς κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἐν. ἀπαντα εἶναι τὰ οντα καὶ τούτο εἶναι τὸ ον.* Phys I, 2, 3. Elench. Sophist. II, 7.] Georg. Pachym. *Comin. in Aristotelem de incommensabilib. C. I, init.* *Τὸν Παρμενίδου λεγοντὸς ἐν τὸ ον, καὶ τὸ παρα τὸ ον οὐδὲν, ὡς μὴ ον, ἵνα μὴ πολλὰ λεγών, εἰσαξῇ καὶ τὸ μὴ ον πάντα γὰρ φησὶ τὰ οντα καθὼ οντα ἐν ἐστὶ. Simplicius Commentar. in Physica Aristot. p. 25a. aus Porphyrius, der sich auf eine Stelle des Parmenides bezieht, καὶ γὰρ εἰ μὴ ἐστὶν ἄλλα πλείω τὰ οντα, ἤτοι τὰ εἶναι διοίσει ἀλλήλων, ἢ τὰ μὴ εἶναι. ἀλλ' οὐτε τὸ εἶναι διαφεροῖ ἐν, κατὰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὁμοία ἐστὶ, καὶ τὰ ὁμοία ἢ ὁμοία ἀδιαφορα, καὶ οὐκ ἔτιρα τυγχάνει οντα. τὰ δὲ μὴ ἐτιρα, ἐν ἐστὶν. οὐτε τὸ μὴ εἶναι. τὰ γὰρ διαφερόντα προτερον εἶναι δεῖ. τὰ δὲ μὴ οντα οὐδὲν διαφεροῖ ἀλλήλων: αἱ ποῖντι πλείω, φησὶν, ὑποτιθέμενα, μὴτε τῷ*

III. Das Seyn ist nicht entstanden, Denn aus Nichts kann es nicht entstehen, Daraus ist also das Wirkliche nicht entstanden. Oder sollte es vielleicht zum Theil aus dem Wirklichen, zum Theil aus dem Nichtwirklichen entstanden seyn? Auch das ist nicht möglich, Denn was nicht ist, kann nicht zu dem Realen hinzukommen, und seinen Inhalt vermehren; was aber schon ist, braucht nicht erst zu entstehen. Dazu kommt noch dieses. Ist es entstanden, so ist es in einer bestimmten Zeit wirklich worden. Nun entsteht aber die Frage; warum ist es in diesem Zeitpunkte, warum ist es nicht früher oder später entstanden? Eine Frage, worauf die Vernunft nichts zu antworten weiß. — Eben so wenig kann es aber vernichtet werden; es ist ohne Anfang und ohne Ende ²¹).

εἶναι, μήτε τοι μὴ εἶναι διαφέρειν ὅιον τὸ καὶ ἕτερον εἶναι ἀλλήλων, ὁῦλον ὡς ἐν παντα εἶναι. [Doch bemerkt Brandis mit Grund, daß in keiner Stelle des Parmenides sich der obige Satz ausdrücklich finde. Zus. d. S.]

§1) Parmenid. Fragm. v. 56. sq. (Simpl. p. 316.)

ταυτὴ δ' ἐπὶ σημεῖ ἐσσοῖ
πολλὰ μάλ', ὡς αὐτῆς τὸν καὶ ἀνελθόν, εἶναι
οὐδὲν, μόνον γενεὴς τὸ καὶ αὐτῆς τὸν καὶ ἀνελθόν
οὐδὲν ποτ' ἦν, οὐδ' εἶναι, εἶναι νῦν εἶναι οὐδ' ἔτι
ἐν σὺνδεσσοις. ἔτι γὰρ γενεὴν διζῶσαι αὐτοῦ,
πῇ ποθεν αὐξήσῃ; οὐτ' ἐκ μὴ ὄντος εἶναι
φασθαι δ' οὐδὲν ποτ' οὐ γὰρ φανόν, οὐδὲν ποτὸν
εἶναι, ὅπως οὐκ εἶναι. Τὸ δ' ὅτι μὴ καὶ χρόνος εἶναι,
ποτὸν ἢ ποτὸν τὸν μὴ ὄντος ἀρξάμενον φῶναι;
ὅπως ἢ παμπάλαιον εἶναι χρόνον εἶναι, ἢ οὐκ
οὐδὲν ποτ' ἐκ γὰρ μὴ ὄντος ἔφησεν πιστὸς ὡς
γενεσθαι τὸ παρ' αὐτοῦ τὸν εἶναι οὐτ' ἐκ γενεσθαι
οὐτ' ἀλλυθῆναι ἀντὶ τῆς Δικῆς, χαλῶσαι πιδῶσαι,
ἀλλ' ἔτι.

¶ 70 sq. (Simpl. ibid. b.)

Εἶναι ἢ οὐκ εἶναι. Κεκρίσθαι δ' οὐκ, ὡς ἀναγκαῖον
τῇ μὴ εἶναι ἀντονητόν, ἀντονητόν, οὐ γὰρ ἀληθὲς
εἶναι ἀδὸς τῇ δ' ὡς πάλαι, καὶ εἰρησῶν εἶναι.
πῶς δ' ὡς εἰρησῶν πάλαι τὸ τὸν, πῶς δ' ὡς καὶ γενεσθαι;
εἰ γὰρ γενεσθαι, οὐκ εἶναι; οὐδ' ἢ ποτὸν μὲν ποτὸν
τὸν γενεσθαι μὴ ἀντονησῶν καὶ ἀντονησῶν ἀντονησῶν.

¶ 71 sq. (Simpl. p. 17b.)

αὐτὰρ ἀντονητόν μὴ ἀντονητόν ἐν πειρασῶν δεισῶν
εἶναι ἀντονητόν, ἀντονητόν, εἶναι γενεσθαι καὶ ἀντονητόν
τῇ δ' μάλ' ἀντονησῶν, ἀντονητόν δ' ἀντονησῶν ἀντονησῶν.

IV. Das Reale ist unveränderlich. Was sich verändert, geht aus dem, was es ist, aus dem Zustande seines Seyns heraus. Sollte sich also das Reale verändern, so müßte es aus dem Seyn herausgehen, das ist, aufhören zu seyn, welches widersprechend ist. Das Veränderliche ist nie vollkommen und vollendet, es bedarf immer dessen, was in seinem Zustande entsteht. Nicht so das Reale, es ist in sich eins und vollendet, es begreift alle Realität in sich. Wie sollte es veränderlich seyn, da ihm nichts fehlt? *).

V. Das Seyn erfüllt ganz den Raum. Es giebt keine leere Stelle des Raums. Das Reale ist also auch durch keine Zwischenräume unterbrochen, sondern es macht ein zusammenhängendes Ganze (*συνεχές*) aus *). Es ist daher auch nicht theilbar, (*αδιαίρετον*) noch aus Theilen bestehend (*αμερές*). Denn gesetzt, es wäre theilbar, so mag

Bgl. Arist. de coelo I. c. Phys. I, 9 et Simpl. Sob. de coelo 138a. wo der Grund des Philosophems angegeben wird: *ὅτι τὸν γέννηται καὶ φθίγγεται μὴ εἶναι γέννηται.*

32) Parmenid. Fragm. v. 91. 92. — *οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔστιν ἀλλὰ παρὰ τοῦ ἔστος ἐπὶ τὸ γὰρ ἄλλοι' ἐπιδόμων, οὐδὲν ἀκίνητον ἢ ἑμμεναι.*

Bgl. die Stelle v. 80.

Berger v. 86. (Simpl. p. 7b et 9.)

Οὐκ ἔστιν οὐκ ἐπιδόμων τὸ εἶναι ὅτις οὐκ.

ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδόμων, μὴ ὅτι ὅτι πᾶντος ἔστιν.

[Von dem Seyn schließt Parmenides allen Wechsel zeitlicher Zustände aus. Es ist nach ihm immer das Ganze und ununterbrochen Gleiche (*ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ὅτι συνέχες*). Hierher gehört auch die von Brandis (p. 112) an ihren rechten Ort gesetzte Stelle (Hülseborn v. 138.)

*Λευσσὶ δ' ὁμοῦς ἀπὸντα πορ παρὸντα βεβαιῶς
οὐ γὰρ ἀπομῆξι τὸ εἶναι τοῦ ἔστος ἔχεται,
οὐτὶ ἀκίνητον πᾶντι πᾶντος κατὰ κόσμον
οὐτὶ συνιστάμενον.*

Zus. d. 5.]

*) Wie in Hinsicht auf Zeit, so setzt Parmenides das Seyn auch in Hinsicht des Raumes sich selbst gleich; es erfüllt gleichmäßig und ohne Unterschied den unendlichen Raum. Daß diese Beziehung auf den Raum nur negativ, als eine Abwesenheit räumlicher Unterschiede zu fassen sey, nicht als ein Seyn im Raume, scheint auch eine Stelle im Theätet des Plato zu bestätigen; in welcher es als Grund der Unbeweglichkeit des Als nach der Meinung des Parmenides und Melissus angeführt wird, daß das Eine keinen Raum habe, in welchem es sich bewegen könne (*οὐκ ἔστιν οὐρανὸν ἢ πᾶντιναι* Theaet. 180. E.)

Zus. d. 5.

es in zwei Theile getheilt werden, und jeder Theil wieder in zwei Theile, und so fort. Wenn diese Theilung nun fortgesetzt wird, so kommt man entweder auf ein letztes Reales, das sich nicht wieder theilen läßt, oder nicht. In jenem Falle würde das Ganze aus unendlich vielen unendlich kleinen Atomen bestehen. In dem letzten würde es in ein bloßes Nichts aufgelöst, und es würde also aus Nichts zusammengesetzt seyn, welches ein Widerspruch ist. Und dahin führt auch endlich die Annahme der Atomen. Denn wenn das *Al* als theilbar angenommen wird, so muß es, da es sich durchgehend vollkommen ähnlich ist, nicht etwa hier und da theilbar, sondern durchgehend auf gleiche Weise theilbar seyn. Offenbar bleibt dann nichts Reales mehr übrig, sondern es löst sich alles in Nichts auf, welches widersprechend ist ³³).

VI. Da das *Al* nicht etwa hier mehr, dort weniger Realität hat, sondern sich vollkommen gleich, gleich vollendet und erfüllt ist, und außer demselben es nichts Reales gibt, so ist es durch sich selbst begrenzt. (πεπερασμε-

33) Parmenides v. 75—80. (Simpl. p. 19 et 31b.).

οὐδὲ διαίρετον ἐστίν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοίον,
οὐδὲ τι τῇ μᾶλλον, το καὶ ἰσχυροὶ μὴ συνεχόμενα·
οὐδὲ τι χειρότερον πᾶν δὲ πλεον ἐστὶν εὐνοτός·
τῇ συνεχὲς πᾶν ἐστίν, τὸν γὰρ εὐνοτεὶ πλάττει.

Die übrigen Gründe gegen die Theilung führt Porphyrius beim Simplicius (Commentar. in Physica Aristotel. p. 30.) an, obgleich andere sie nicht dem Parmenides, sondern dem Zeno beilegen. *εἰ γὰρ εἴη, φησὶ, διαίρετον, τετμηθὲν δίχα, κακίτερον τῶν μερῶν ἑκατέρου δίχα. καὶ τοῦτου οὐ γινόμενον, ὅθλον φησιν, ὥς ηὔται ὑπομένει τένα ἰσχυρὰ μεγάλα ἐλαχίστα καὶ ατομα, πληθεὶ δὲ ἀπειρα, καὶ τὸ ὅλον ἐξ ἐλαχίστων πληθεὶ δὲ ἀπειρῶν συστήσεται, ἡ φρουδὸν ἐστὶν, καὶ εἰς οὐδὲν ἐτι διαλυθήσεται, καὶ ἐκ μηδενὸς συστήσεται· ἀπὲρ ατομῶν. οὐκ ἔρα διαίρεθήσεται, ἀλλὰ μὲντι ἐν. καὶ γὰρ δὴ ἐπὶ παντὶ ὁμοίον ἐστίν, ἑπὲρ διαίρετον ἔπαρχει, παντὶ ὁμοίως ἐστὶν διαίρετον, ἀλλ' οὐ τῇ μὲν, τῇ δ' οὐ. διηρησθῶ παντὶ. ὅθλον οὐν πάλιν, ὥς οὐδὲν ὑπομένει, ἀλλ' ἐστὶν φρουδόν. καὶ ἑπὲρ συστήσεται, πάλιν ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται. εἰ γὰρ ἔπαρμινι τι, οὐδὲ πᾶν γινόμενον παντὶ διηρημένον.* Es ist wahrscheinlich, daß diese Gründe dem Zeno angehören, weil der Atomen gedacht wird. Zenon, der Urheber des Atomensystems, war ein Schüler des Parmenides. Zeno konnte daher auf dessen Behauptungen Rücksicht nehmen.

von *)). Und da es von allen Seiten gleich begrenzt, gleich erfüllt ist, weil es kein Nichtreales gibt, welches das Reale hindern könnte, sich von allen Seiten gleich auszudehnen, so kommt dem Einem existirenden die Kugelgestalt zu **).

VII. Folgerungen daraus sind: Entstehen und Vergehen, Seyn und zugleich nicht Seyn, Wechsel des Ortes, Veränderung der Farbe, und

*) Wenn man die Stellen Parm. Fragm. v. 83. nach Gellert; (nach Brandis v. 90.)

Ταυτὸν δ' ἐν ταύτῃ θεμίον, καὶ ταύτῃ τε κτῆμα
 οὗτος ἐμπίδον ἀνδρὶ μα. α. κρατερῇ γὰρ ἀντοχῇ
 πειρατοῦ ἐν θεομοίῳ ἔχει τὰ μὲν αὐτῶς ἐργεῖ
 οὐκ ἐπὶ ταύτῃ ταν τοῦ θεομοίῳ αὐτοῦ.

setzt 96. αὐτὰρ οὗτος πειρατοῦ πειρατοῦ τεταλασμένον εἶναι εἰς
 104 ἐν πειρατοῦ κυροῖ und die Worte v. 53. ἡδ' ἀταλίστον (wofür
 Brandis οὐδ' ἀτελειστον lesen will p. 110.) genau etwägt, so zeigt
 sich, daß Parmenides dem Seyn Begränzung und Vollendung
 (Simpl. sagt p. 7 erklärend τελειὸν δὲ οὐ, ἔχει τέλος καὶ οὐκ ἐπὶ
 ἀτελειστον· τέλος δὲ οὐκ, πειρατοῦ ἔχει καὶ οὐκ οὐκ. Cf. Arist. de
 Xenoph. Cap. IV.) in einem Begriffe zuschreibt, und hierdurch
 schließt sich seine Ansicht an die obige des Pythagoreer von der
 Gränze an. Daß daher diese Gränze nicht als eine von außen
 kommende angesehen werden kann, zeigen die ersten in dieser An-
 merkung angeführten Worte, welche das In-sich-Sein; oder
 die Selbstständigkeit des Seyns aussprechen; und so muß man auch
 die Nothwendigkeit, welche in diesem Gebicht auf poetische Weise
 personifizirt wird, nicht als eine äußere ansehen. In dem Prädikat
 der letzten Stelle (ἀταλίστον) aber spricht er dem Seyn das τέλος
 in demselben Sinne ab, in welchem er es v. 81 πειρατοῦ
 nennt, wo also das zeitliche Ende gemeint ist. Sonach bleiben
 nur die Gränzen des Raumes übrig, die es sich selbst setzt. G. d.
 folgende Ann.

94) Parmenides v. 97. nach Gellert (Simpl. p. 27).

παντοθεν ἐκίχλον σφαιρῆς ἀνελυκίον οὐκ
 μεσσοθεν ἰσοπλὴς παντὶ τοῦ γὰρ οὐκ ἐπὶ μέγαν
 οὐκ ἐπὶ βραχύτερον πελάγει χρόνῳ εἴτε τῇ τῇ
 οὐκ γὰρ οὐκ ἐπὶ εἴτε, τοῦ καὶ παντὶ μὲν ἰσοπλὴς
 εἰς ὅμον, οὐκ ἐπὶ οὐκ ἐπὶ, οὐκ ἐπὶ καὶ οὐκ ἐπὶ
 τῇ μέλλαν, τῇ δ' οὐκ ἐπὶ. ἐπὶ καὶ οὐκ ἐπὶ οὐκ ἐπὶ
 γὰρ παντοθεν ἰσοπλὴς ἐν πειρατοῦ κυροῖ.

[Auf diese Stelle scheint Aristoteles hinzuweisen Phys. III, 6.
 p. 217b. (Du Val. Cap. IX.) indem er sagt: διὸ βέλτιον δ' εἴ-
 περ Παρμενίδην Μελισσοῦ εἰρημαί. ο μὲν γὰρ τοῦ αἰὸς ἀπὸ
 φησιν· ο δὲ, τοῦ αἰὸς πεπερασμένον, μεσσοθεν ἰσοπλὴς.
 Bgl. Arist. phys. I, 2, 5. Met. I, 6. und die Erklärung des
 obigen Fragments bei An. de Xenophane etc. C. IV. Bgl. d. d.]

überhaupt jede Veränderung sind bloße Wörter, denen nichts Reales entspricht ⁵⁵⁾.

Dieses ist das System des Parmenides von der absoluten Substanz ⁵⁶⁾; dessen Entstehung nicht schwer zu erklären ist. Es beruht auf der Voraussetzung, daß alles Denken reell ist, daß also alles, was die Vernunft, und wie sie es nach ihren Gesetzen denkt, Realität hat. Wenn man diesen Grundsatz gelten läßt, so ist alles bündig und consequent gefolgert. Absolute Einheit und Totalität ist eine Idee der Vernunft, welche alle Beschränktheit, Bedingung und Veränderung ausschließt. Diese Idee hatte Parmenides entwickelt; indem er ihr aber objective Realität gibt, und das, was bloß ein Gesetz der Vernunft bei ihrem Denken ist, zu einem Object macht, dem außer dem Denken Existenz zukommen soll, verwickelt er sich selbst in unauflösbare Schwierigkeiten und Widersprüche, die er jedoch, in dem Bewußtseyn von der Richtigkeit seiner Idee, nicht bemerkte. Eine Substanz, die allen Raum erfüllt, kann nicht als absolute Einheit gedacht werden, und die Beschränkung durch eine Figur widerstreitet ihrer absoluten Unbedingtheit. Doch wir wollen immer zugeben, daß Parmenides das Merkmal des Absoluten nicht deutlich aufgefaßt hatte, und daher die Unvereinbarkeit der übrigen Prädicate mit demselben nicht weiter auseinander setzen. Soviel ist aber einleuchtend, daß das Weltall, als ein reelles Ganze, welches den Raum erfüllt, und eine begrenzte Ausdehnung hat, als aus Theilen bestehend, und nicht als absolute Einheit gedacht werden kann, eine Folgerung, die schon Plato und Aristoteles dem Parmenides mit Recht entgegensetzten ⁵⁶⁾. Zwar könnte es scheinen, als geschähe damit diesem großen Manne Unrecht, weil er dem

55) Parmenides v. 91 — 95. [Vgl. Anm. 27. Uebrigens muß hier bemerkt werden, daß Parmenides Entstehen und Vergehen ausdrücklich nicht bloß von G 32, sondern überhaupt läugnet. S. d. F.]

56) Eine nothwendige Ergänzung dieser Sätze folgt unten, in der beigefügten Anmerkung zu S. 191.

56) Plato Sophista. Vol. II. (Ed. Bip.) p. 256 — 258. Arist. Phys. I, 4.

Einß. und All nicht diese Figur belege, sondern es nur mit einer Kugelgestalt vergleiche, (er sagt *εναλκτικον*) um durch dieses Bild die durchgängige Realität und Vollendung anzudeuten *). Allein als begrenzt, mußte er es sich nothwendig unter einer Figur vorstellen, und er fand keine dazu passender, als die sphärische.

Indem Parmenides die Idee der absoluten Substanz verwirklichte, mußte er sie nothwendig in den Raum, als die einzige Bedingung des Daseyns setzen. Hierzu kam noch eine andere Ursache. Da er nemlich nach seinem Systeme schon das Denken eines nichtwirklichen Gegenstandes für unmöglich hielt, so mußte er alle Gegenstände der Erfahrung, als wirkliche Objecte, also auch den Inbegriff derselben, als ein reales Ganze gelten lassen **), nur mit dem Zusatze, daß sie uns durch die Sinne nicht, wie sie an sich sind, erscheinen. Er trennte also von ihnen Alles ab, was er für Täuschung der Sinnlichkeit hielt, als Veränderlichkeit, Bewegung, Getrenntseyn, Theilbarkeit, Entstehen und Vergehen, und intellectualisirte sie gleichsam. Indessen konnte er doch dasjenige, was jedem äußern Objecte zum Grunde liegt, und die Bedingung seiner Anschauung ausmacht, den Raum nicht aufheben, weil es wohl möglich ist, die Gegenstände in

*) Bgl. Simplic. in phys. Ar. p. 31b. welcher über diesen Ausdruck sagt: *ὅτι γὰρ τῆς ποιήσεως καὶ μυθολογικῶν τιμῶν περιεργασίας πλάσματος.* Anm. d. Bf.

37) Aristoteles de Coelo III, c. 1. *οἱ πάντες δὲ (Μελ. καὶ Παρμ.) οἱ το μῆθεν μὲν ἅλλο παρὰ τῆν τῶν καὶ ὁ ἡτῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τιμὰς ποιεῖν πρώτοι φυσικῶς, εἰσφέρονταις γυναικῶς ἢ φρονησῶς, ὅθεν μαθητικῶς ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκείνους λόγους.* [Zellermann sagt hier den P. so, als ob er auch die einzelnen mannichfaltigen Gegenstände der Erfahrung, nur abgetrennt von den Sinnen, (durch welche sie doch als mannichfaltig erscheinen) für das Seyn gehalten hätte, welches nur mit den Worten der hier angeführten Stelle *μῆθεν-εἶναι* zu streiten scheint (Bgl. auch Anm. * zu 183. S.); wegegen nicht zu läugnen ist, daß die *φυσικῶς τοιαύται* welche (auf *οὐκ ἐστὶν αὐτὸ ὁλὸς αὐτὸ ἡμεῖς* in den vorigen Sätzen sich beziehend) in der Mehrzahl genannt werden, jene Meinung zu begünstigen scheinen. Aber letzteres weiß ich nicht mit Parmenides Fragmenten zu vereinigen; noch weniger, wie Zellermann, ungeachtet obiger Meinung doch auf der folgenden Seite noch behaupten kann, P. habe eine Mehrheit der Dinge nicht angenommen.] Zus. d. Bf.

dem Raume, aber nicht den Raum selbst aufzuheben. Raum war also ein nothwendiges Prädicat des Weltalls. Daher finden wir auch nicht, daß Parmenides schon den Raum bestritten hätte; er leugnet zwar den Wechsel des Ortes, (τοπον αλλασσειν v. 95.) oder die Bewegung, wie er nach seinem System thun mußte, weil er sonst eine Mehrheit der Dinge angenommen hätte, aber ohne damit den Raum selbst aufzuheben. Beide Begriffe, Raum und Weltall, scheinen in seinem Kopfe in Eins zusammengefloßen zu seyn. Das eine reale Wesen dehnt sich von allen Seiten in gleichem Grade aus, und schafft dadurch gleichsam den Raum, den es selbst erfüllt.

Es ist sonderbar, daß Parmenides seinem All und Eins nicht ein Prädicat beigelegt hat, welches er doch für Realität erkannte, nemlich das Denken ³⁸). Wenn gleich nun in den vorhandenen Fragmenten nicht die geringste Spur davon vorkommt, so wäre das doch kein Beweis, daß es Parmenides wirklich nicht gethan habe. Denn den ersten Theil seines Gedichts haben wir wahrscheinlich doch nicht ganz vollständig ³⁹).

38) Parmenid. v. 45.

χρη το λεγειν το νοειν το ου εμμεναι, ουτι γαρ ειπαι,
μηδεν δ' ουκ ειπαι.

³⁹) Das vorher angeführte Fragment muß von Kennemann falsch verstanden worden seyn, denn es legt dem Seyn wirklich dieses Prädicat bei. Vielleicht hat sich K. an Hülkeboms Uebersetzung: „das Sagen, Denken und das Seyn hat also Realität,“ gehalten. Die richtigere Uebersetzung: Es muß das Sprechen, (und) das Erkennen das Seyende seyn,“ wird auch bestätigt durch die Parallelsstelle B. 83 ff.

ταυτον ουτι νοειν τι και ου εμεναι ουτι νοημα.
ου γαρ ονεν του νοητος, ου η νοηματισμενον εστιν,
αυρησις το νοειν. ουδεν γαρ εστιν ου εστις
αλλο παρ' ου του νοητος.

und die Erklärung, mit welcher Simplicius l. l. p. 192. jene Stelle erläutert (το παντων ανα και τον αυτον ειπαι λογον τον του οντος ο Ηαρη. φησιν εν τούτοις etc.) und die letztere begleitet (αρενεν γαρ του νοητου, ταυτον δε ειπαι του οντος ουτι το νοειν, ταλος ου αυτου. Bgl. p. 31. το δε εν ου ταυτον ειπαι φησι νοειν το και νοητον και νουν etc.) Dahin deuten auch die von Brandis angeführten Stellen bei Plato, Parm. p. 152, B. C. und p. 134 A. und besonders die Stelle des Plouin. Enead. V. L. l. c. VIII.

Es ist übrigens so sehr in dem Geiste dieses Systems, das Weltall für die Gottheit zu halten, daß man es aus eben den Gründen, welche wir bei Xenophanes angegeben haben, für wahrscheinlich halten müßte, Parmenides habe eben so gedacht, auch wenn es nicht andre Schriftsteller versicherten ³⁹⁾.

Dies war das System der reinen speculativen Vernunft, welches damit endet, daß es alle Erfahrung aufhebt, und sie für Täuschung der Sinne erklärt. Ungeachtet er aber die Einheit und Unveränderlichkeit des Seyns, als in der Vernunft nothwendig gegründete Wahrheit betrachtete, so sah er doch auch ein, daß die Täuschung von der Mehrheit veränderlicher Dinge in der Welt eben so unvermeidlich und unvertilgbar sey, weil sie von den Sinnen unzertrennlich ist. Die Menschen richten sich nach diesem fortdauernden Scheine, sie unterscheiden die Dinge als abgesonderte Dinge, benennen sie mit Namen, die eine Art von Allgemeinheit erlangt haben ⁴⁰⁾. Es verlohnte sich daher wohl der Mühe, auch auf diesen von der menschlichen Natur unzertrennlichen Schein ein System zu gründen, welches die Entstehung und Veränderungen der Dinge aus Principien erklärte ⁴¹⁾. Dieses machte

(ἡμεῖς μὲν οὖν καὶ Ἡρακλείδης προτέρων τῆς αὐτῆς δόξης, καὶ οὖσαν εἰς ταῦτο συνήγαγον ὅτι καὶ οὖν. καὶ τὸ οὐκ οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶδεντο· τὸ γὰρ αὐτὸ ποτε εἶναι καὶ οὐκ εἶναι ἄλλω etc.) Es gehört also zu den wesentlichen Grundsätzen der Parmenideischen Philosophie auch der: das Denken, oder Erkennen ist das Seyn, beide sind dasselbe. X. d. P.

39) Aristoteles de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 4. Stobaeus Eclog. Phys. p. 60. [In beiden Stellen wird das, was Parmenides von dem Einen sagt, auf Gott bezogen, aber von dem Weltall in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes ist nicht die Rede, und eine ausdrückliche Stelle findet sich unter Parmenides Fragmenten nicht. Zus. d. P.]

40) Simplicius Comment. in Aristot. de Caelo (Mil. Aldina 1516). p. 138b. παραδίδους δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν ἀποσπῆραν προσημαίνει ἀντί· οὐκ οὐκ αὐτὴ δόξα, ἡ, ταῦτα καὶ οὐκ εἶναι, καὶ εἶναι ἀπὸ τοῦ οὐκ εἶναι τῶν ὑποφαι. ἐκτετακὲν δὲ οὐκ εἰσαγόμενον ὁ ἀντίπατος εἶναι ἐκαστον.

41) Ueber das Verhältniß, in welchem sich Parmenides, zufolge der oben Anm. 28. S. 163 angeführten Stelle, die beiden von Xenophanes sogenannten Systeme gedacht habe, herrschen folgende Ansichten:

den zweiten Theil des Gedichts von der Natur aus, von welchem nur einige unvollständige Fragmente und Nachrichten aufbewahrt worden sind. Wir müssen uns daher begnügen, nur die Hauptsätze desselben darzustellen; die Anwendung derselben auf einzelne Erscheinungen der Welt gehört ohnedieß nicht mehr hieher.

Parmenides nahm in diesem zwei entgegengesetzte Principe an, von denen er das eine als wirkend, das andere als leidend setzt: das Warme (*θερμον*) und das Kalte (*ψυχρον*), oder wie er sie selbst in seinem Gedicht benennt, das Ätherfeuer, und die Nacht. Das erstere ist ein feines durchbringendes Wesen, das andere ein

sichten, 1) daß das letztere nur den eiteln Schein zum Gegenstande habe, und sich bloß auf das beziehe, was auf dem täuschenden Zeugnisse der Sinne beruhe, folglich seinem Inhalte nach unwahr sey, oder 2) daß dasselbe zwar nicht die Gewissheit der, auf das Unveränderliche gerichteten Vernunftserkenntnis habe, aber doch das Wahrscheinliche darstelle, folglich nur ungewiß sey seiner Form nach. Siehe Brandis a. a. O. S. 25. p. 149 ff. Die erste Ansicht, welche mit Parmenides angeführten Worten und der spätern Stelle v. 114, wo er das System des Einnurischen (*δὴν νοῦμον νοῖσιν*) als eine Meinung der Sterblichen (*γυναι βροτων*) von der Göttin vortragen läßt, am meisten übereinstimmt, nimmt auch Aristoteles an. *Met. de celo* III, 1. *οὐ μὲν γὰρ οὐτὼν ἀνείλον ὁλως γινώσκουσιν καὶ φθόρον. οὐδὲν γὰρ οὕτω γινώσκουσιν φασιν, οὕτω φθισιόμεναι τὰς οὐσίας, ἀλλὰ μορφοῦσθαι καὶ ἡμῖν.* Dagegen die Stelle *Ar. Met. I, 5. ἵλαρον γὰρ τοσοῦτον μὴ οὐ σιδήσιν ὁρίσιν εἶναι, εἰ ἀναγκῆς ἐν οὐτο εἶναι τοσοῦτον, καὶ αἴλλο οὐδὲν.* — *Ἀναγκαζομένων δ' ἀναλυνδῶν τοὺς φαινομένους, καὶ ἐν μὲν κατὰ λόγον, καὶ ἐν δὲ κατὰ τὴν αἰσθησὶν ἀναλαμβάνουσιν εἶναι εἰς.* über dieses Verhältniß unbestimmter lautet, Daß Parmenides zwar für die Einheit, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Eterns sich entschieden, und die Vernunft als Kriterium der Wahrheit anerkannt habe (*αὐτῶν δὲ λόγων καλῶντιον εὐτυχῶν* *Diog. L. IX, 22.*) aber doch in die Verwirrungen und Redeweise des dem sinnlichen Bewußtseyn folgenden gemeinen Verstandes über die Weltentstehung, welche sich so leicht in die poetische Darstellung fügen, eingegangen sey, scheint auch die Stelle bei *Alex. Aphrodisiens. in Arist. met. p. 14.* zu sagen. Die zweite Ansicht, nach welcher das Veränderliche neben dem unveränderlichen Etern besteht, und unterschieden wird, findet sich vorzüglich bei Spätern; siehe die von Brandis p. 152. angeführten Stellen *p. B. Plutarch adv. Colot. p. 1114.* und *Plutarch ap. Euseb. p. 23. Procl. in Tim. p. 78. et 103.*

X. d. φ.

dichtes und schweres⁴¹⁾, Es bedarf keiner Erklärung, daß das erste der Licht- und Wärmestoff, das zweite die Erde ist. Parmenides setzte an die Stelle des Wassers des Xenophanes, das Feuer, und hatte dazu wohl gute Gründe. Nichts zeigt sich in der ganzen Natur wirksamer, nichts hat so vielen Einfluß auf die Bildung und Veränderung lebloser und lebender Wesen als das Feuer, und es wirkt zugleich so schnell, in so großer Entfernung und so durchdringend, daß es Parmenides in dem Zeitalter, da man die Natur noch so wenig untersucht hatte, um so eher für die einzige reelle Kraft der Natur halten konnte. Er leitete aus diesen Elementen die

41) Parmenides fragm. ap. Simpl. p. 7b et 39. Bülb. v. 101 aeq. Nach dem Texte bei Brandis p. 122 f. v. 114 u. f.:

Μορφας γὰρ κατεθέντο δύο γυναικίς ὀνομαζούσαι,
τῶν μίαν οὐ χρεῖται εἶναι, ἐν ᾧ πεπληνημένοι εἰσιν·
αὐτὰ δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σῆματ' ἄδεντα
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθερίαν πυρ
ῆπιον ὅ·, μετ' αἰθέριον, αὐτῇ πεπλοσὶ τῶντων,
τῷ δ' ἐπεὶ μὴ τῶντων, αὐτῇ πεπλοσὶ κατ' αὐτὸ
αὐτὴν πυρὸς δέμας, ἢ πεπλοσὶ δέμας ἐμβριθεῖς τ.

[Später werden diese Begriffe auch Licht und Finsterniß genannt v. 116. Bülb. (Brand. 123. p. 124.)

Αὐτῇ ἐκτιθεῖ πάντα φῶς καὶ πυρὸς ὀνόμασται,
καὶ τὰ κατὰ σφαιρὰς δυναμεις ἐπὶ τοῖσι τὲ καὶ τοῖς,
πάν πλεον εἶναι ὁμοῦ φῶτος καὶ πυρὸς ἀφ᾽ αὐτῶν,
ἰσὼν ἀμφοτέρων, ἀπὲς οὐδενὸς μετὰ μηδέν.

Bgl. die von Brandis p. 123. angef. periphrastische Stelle bei Simplicio, p. 7b. [ap. Brandis etc.] Aristoteles Metaphysic. I, c. 5. καὶ τὸ μὲν ἐν κατὰ λόγον, πλείον δὲ κατὰ τὴν αἰσθησὶν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς εἶναι πᾶν, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πυρὸς καὶ γῆς λεγόν· τούτων δὲ τὸ μὲν κατὰ τὸ ὄν, τὸ θερμὸν ταῦτα, πατερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. [Cf. Phys. I, 5. De generat. et corrupt. I, 3. und II, 3. wo auch noch bemerkt wird, daß die, welche 2 Prinzipien setzen, wie Parmenides Feuer und Erde, das was dazwischen liegt, wie Luft und Wasser, zu Mischungen beider machen. Simpl. in phys. I. 37b. 39. 40. 60b, de celo p. 138. 168.] Diogenes Laert. IX, §. 21. Παρμ. δύο μὲ εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν. καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τὰς εἰς, τὴν δὲ ὑλὴν. Jo. Philopon, in phys. 6. p. 10. τὸ μὲν πῦρ ποιητικόν, ἡ εἰδικὸν εἶλετ, τὴν δὲ γῆν ὑλίκον. Cicero Academ. Qu. IV, c. 37. Parmenides ignem, qui moratur totum, quas ab eo formatur. [Theophr. apud Alex. Aphrod. in Met. p. 18. Parmenides duo principia fecit, ignem et terram, alterum ut materiam, alterum ut causam et efficiens. Alex. Aphr. p. 20. Frigidum appellabat non ens, quoniam haec magis est materialis causa, videtur autem materia esse quoddam non ens.]

Sonne und Gestirne*), ja alle empfindende und denkende Wesen ab⁴²⁾; zum wenigsten erklärte er aus der Mischung und dem Verhältnisse beider verschiedene Zustände des Empfindens und Denkens. Denn je nachdem das Warme oder das Kalte das Uebergewicht hat, verändert sich auch das Empfinden und das Denken. Zwar ist das Empfindungsvermögen über das ganze Universum ausgebreitet, und kein Ding ist desselben ganz beraubt, — wahrscheinlich, weil der Wärmestoff alles durchdringt, — aber es ist ein großer Unterschied, ob in einem Wesen mehr oder weniger von diesem Stoffe vorhanden ist. Der todtte Körper

*) Eine eigene Dichtung des P. sind die Kränze oder Kreise, von denen einige aus unrechtem Feuer oder Licht, die andern aus Nacht gebildet sind, und in deren Mitte die alles beherrschende Göttin, welche der Zeugung und Mischung Ursache ist und beide Geschlechter vereinigt, im Feuer thront, was an die *totia* der Pythagoreer erinnert. Denn das Fragment des Parmenides, (Simpl. p. 9. Füllebr. v. 120. Brach. v. 127. p. 126.)

*Ἡ γὰρ στεννοτέρα ποιήντο πυρός ακριτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς ἑνότητος· μέγα δὲ φλόγος ἔσται αἴσα.
ἐν δὲ μισῶ τούτων Διαιρών, ἢ πάντα κυβερνῶ·
πάντα γὰρ στεννοτοιο τοκοῦ καὶ μέλιος ἀρχή,
πεμπουσ' ἀρσενὶ θῆλυ μισγύν, τοῖς πάντων ἀνδρὶς
ἀρσεν θῆλυτρον.*

woran sich auch das Bruchstück von der Bildung des Amor schließt, (Arist. Met. I, 4. Sext. Emp. adv. Math. IX, 6. *πρωτιστον μιν ἔκσταθ θείων μητισατο παντων*) wird zum Theil durch die Stelle bei Stobaeus ecl. phys. I, p. 432. (s. unten Anmerk. 49.) erklärt, über welche ausführlicher Brandis a. a. O. p. 160 und ff. handelt. Nach demselben Stobaeus p. 532. haben sich Sonne und Mond aus der Milchstraße, welche zu den gemischten Kreisen gehört, ausgeschieden; erstere aus dem Feineren und Wärmeren, letzterer aus dem Dichterem und Kälteren. Auch empfängt der Mond von der Sonne sein Licht. Parin. fragm. ap. Plut. adv. Col. p. 1116.

W. d. F.

42) Stobaeus ecl. phys. p. 510. *πλημματα πυρός τα πάντα*. p. 524. — p. 796. *πυρωδη (ψυχην)*. Hierher gehört auch wahrscheinlich die Behauptung, daß das Menschengeschlecht seinen ersten Ursprung aus oder durch die Sonne habe. [Diog. L. IX, 21. *γενεσθαι τε ανθρώπων εκ ηλιου πρωτον γενοθαι*.] — Theophrastus de sensu (edit. H. Stephani 1557. p. 1. *Παρμενίδης μιν γὰρ ὅλως οὐδεν ἀφωρικεν, ἀλλὰ μόνον, ὅτι δύοσιν ὄντων στοιχείων πατα το ὑπερβολον εστιν ἡ γνοσις. Εαν γὰρ ὑπεραιρη το θερμον η το ψυχρον, αλλην γινεσθαι την διανοιαν· βελιος δε και καθαροτεραν την δια το θερμον· ου μην αλλα και ταυτην*

empfindet wegen Abwesenheit des Wärmestoffs weder Licht, noch Hitze, noch den Schall, sondern nur das Entgegengesetzte, die Kälte und Stille. Der Grund der besondern und reinern Empfindungen ist das Warme. Doch bedarf auch dieses eines gewissen harmonischen Verhältnisses, von welchem Gedächtniß und Vergessenheit abhängt. Es läßt sich hieraus begreifen, wie Parmenides das Empfinden und Denken nicht nur als von der Organisation abhängig, sondern auch als mit derselben identisch sich denken konnte. Denn der Stoff, wovon die Vorstellungsfähigkeit abhängt, ist durchgängig verbreitet, nur nicht in demselben Grade. Jede Veränderung in den Organen des Körpers, jede Modification in den Mischungen desselben verursacht daher eine andere Art des Vorstellens⁴³⁾.

Das Warme und Kalte sind einander entgegengesetzt. Nun hatte er in dem Intellectualsystem bewiesen, daß nur eine Substanz möglich sey. Die Mehrheit der Dinge mußte also auf einer Täuschung der Sinne beruhen. Diese Idee scheint er auch hier, wo von der Erscheinungswelt die Rede ist, nicht aufgegeben zu haben, indem er das eine Princip, das Warme, als das Reelle, (ον), das zweite, das Kalte, als das Nichtreelle (μη ον), be-

δεικναι τινος συμμετρίας — το νεκρον φως μεν και θερμον και φως ουκ αισθανεσθαι δια την εκλειψιν του πυρος· πυρρος δε και σιωπης και των ανακτων αισθανεσθαι, και ολως δε παν το ον εχιν ταυτα γινωσκιν.

43) Parm. fragm. ap. Arist. Met. III, 5. et apud Theophrast. l. l. Füllebr. v. 142. Brandis p. 129.

ως γαρ εικαστος εχει κρασιν μελειων πολυπλεονεκτων (αλ. πολυκαμπτων)

Τως ποος ανθρωποισι παρεστηεν· το γαρ αυτο εστιν, οτις φρονει μελ' αν φροσις ανθρωποισι, και πασι και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

[Auch die Verschiedenheit des Geschlechts soll er von dem Uebergewichte jener Elemente abgeleitet, und daher dem männlichen die nördliche Zone, der weiblichen, deren Natur er für erinner hielt, die südliche als Ursprung angewiesen haben (Plut. de plac. V, 7.) so wie er überhaupt zuerst die Erde in Zonen eingetheilt haben soll. (Achill. Tat. ad Arat. C. 50. p. 102. et Plut. de plac. III, 24.)

Zuf. b. 6.]

trachtet. Daher sagt er auch, die Annahme des Letztern beruhe nicht auf nothwendigen, sondern nur auf zufälligen (subjectiven) Gründen⁴⁴). Das einzige Reelle ist also der Wärmestoff, das Kalte ist eine Privation oder Einschränkung desselben⁴⁵); beide sind aber in der Erfahrungswelt durchgängig mit einander verbunden; vielleicht weil die Sinne keine reine Realität, sondern nur das Reale in eingeschränktem Grade wahrzunehmen vermögen⁴⁶). Es könnte wohl seyn, daß Parmenides den Begriff des Leibniz von der Sinnlichkeit geahnet hätte. Eine Schwierigkeit bleibt hier aber noch immer; nemlich die, wie dessenungeachtet Parmenides das Empfinden und Denken für identisch halten konnte⁴⁷).

Hierin finden wir eine Bestätigung von dem Pantheismus des Parmenides, der sich auch hier nicht verläugnet. Das ätherische Feuer, als die Grundkraft des Denkens, ist

44) Parmenides v. 107. *μορφῆς — εἶναι* (Anm. 41) [In dieser Stelle ist das Bestreben des P. offenbar, die Lehre des Schließ auf die Lehre der Vernunftwahrheit vom Seyn zurückzuführen.] Bgl. v. 39—41. Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 3. ὡς περ Παρμενίδης λέγει δύο τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι πασῶν, τὸ περ καὶ τὴν γῆν. [und die übrigen Stellen Anm. 41. in welchen das letztere Princip als ein negatives, Leidenbes, Materielles erklärt wird].

*) Ganz so sagt Joh. Philopon. in lib. Ar. de generat. et corrupt. p. 15. *ὅτι δὲ ἡ μὲν στοιχείου δραστήνη μᾶλλον καὶ εἶδος ἢ δὲ ψυχροῦς παθητικὴ μᾶλλον καὶ στερητικὴ*. Hier, wie in den Anmerk. 41. angeführten Stellen, kann man genau beobachten, wie die spätern Schriftsteller das von Parmenides ausgesprochene Verhältniß dieser Gegensätze durch die in ihrer Schule am meisten gebräuchlichen Formeln zu erläutern suchen. H. d. P.

45) Parmenides Fragm. v. 118. *πάν' πλέον εἶναι ὅμῳ πάρος καὶ νῦντος ἀφ' αὐτοῦ*.

46) Theophrastus. de sensu p. 1. [S. Anm. 42. Diog. Laert. IX, 22. *τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταῦτον εἶναι, καθά μνησται καὶ Θεοφραστος*. Den Voraussetzungen der Parmenideischen Lehre nach, wird Empfinden und Denken für identisch gehalten, insofern das Seyn seiner Natur nach nur eines ist, die Unterschiede nur der Erscheinung angehören. Daher nennt P. nach Simplicius Bemerkung (in phys. Ar. p. 312. *ὅτι δὲ οὐδὲ ψυχικὸν τὸ εἶναι ὃ Παρμενίδης λέγει, ὅλοι τὸ ἀκίνητον αὐτὸ πάντα* — — *τῆς ψυχικῆς οὐσίας κατὰ τοὺς ἑλεατικὸν κινήσειν ἐχούσης*) das eine Seyn selbst doch nicht ψυχὴ; wohl aber heißt es *λεπταίαι ὄν τὸ νοητὸν πάντων αἰτιῶν, δι' ὃ καὶ ὁ νοῦς ἐστὶ καὶ τὸ νοεῖν, ὡς φησὶ κατὰ μίαν ἑνότητα εἰναιρηματικῶς προσληπτὴ καὶ*

durch die Natur verbreitet; alles ist mit Denken (Denk-Kraft) erfüllt⁴⁷⁾).

Das eigentliche kosmogonische System ist zu fragmentarisch, als daß wir es vollkommen verstehen und erklären könnten. Es scheint im Ganzen Aehnlichkeit mit dem Empedokleischen gehabt zu haben, weil auch hier die Liebe eine große Rolle spielt. Nur war diese Liebe in der Parmenideischen Kosmologie nicht eine ursprüngliche, sondern abgeleitete Kraft, indem er von einer mächtigen Gottheit spricht, welche in der Mitte des Universums thront, und alles regiert, und wenn man durch Vermuthungen eine Lücke ausfüllen darf, auch die Liebe, das Princip aller physischen Vereinigung und Erzeugung, bildete⁴⁸⁾. Diese Göttin ist wohl nichts anders, als die Urkraft des Feuers, die den obersten Lichtkreis einnahm, in welchem der Luftkreis, der Wasserkreis (?) und dann die Erde eingeschlossen sind, mit einem Worte die Kraft, welche Parmenides vergötterte⁴⁹⁾.

Wir lassen hier sogleich auf Parmenides den Melissus folgen; denn wenn er auch aus chronologischen Gründen,

ἡνωμενος etc., und das Denken ist nach ihm (vgl. *Grm.* 176.) das Seyn. Sonach können die angeführten Stellen, in welchen *νοῦς* mit *νοῦς* identisch gesetzt wird, nur auf die empirische Erscheinung bezogen werden. Die Frage aber, woher überhaupt der Sinnenchein, und woher der Vernunft allein die Erkenntnis des Wahren komme, wenn Empfinden und Denken identisch ist, scheint v. noch nicht berührt zu haben. Zus. d. F.

47) Parmenides v. 145. *το γὰρ πλεον ἐστὶ νοῦμα.*

48) Simplicius Comment. in Physic. Arist. p. 9. *ματ' ὀλίγα δὲ περὶ τοῦ διανοῦ στοιχείων ἔτιον, ἐπὶ τοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, λέγων οὕτως*

*αἱ γὰρ στεννοτάται ποιήντο πυρὸς ἀκριτοῖο,
αἰδὲ ἐπὶ ταῖς νύκτας· μετὰ δὲ φλόγος ἐστὶ πῦρ·
ἐν δὲ μεσῷ τούτων δαίμων ἢ πᾶντα κυβερνᾷ.
ταύτην καὶ θεὸν αἰτίαν εἶναι φησὶ, λέγων·*

*πρωτίστων μὲν ἔρῳτα θεὸν μητιόσατο πάντων,
καὶ τὰ ἔξῃς. καὶ τὰς ψυχὰς πομπὴν ποτὶ μὲν ἐν τοῦ ἡφαιστὸς
ἐς τὸ αἰθερ, ποτὶ δὲ ἀναπαλὴν φησιν.*

49) Stobaeus p. 481. *Παρμ. σιφανὸς εἶναι περιπλεγματὸς ἐκαστῶν
λογῶν, τὴν μὲν ἐν τοῦ ἀγνοῦν, τὴν δὲ ἐν τοῦ πᾶντος, μὲν δὲ αἰ-*

welche aber nicht evident sind, erst nach dem Zeno auftreten müßte, so hat doch sein Ideengang im Ganzen so viel Aehnliches mit dem des Xenophanes und Parmenides, da hingegen Zenos Philosopheme einen etwas verschiedenen Geist athmen, so daß diese Stellung keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Melissus kam auf dasselbe Resultat, auf welches jene beiden großen Männer kamen; seine Schlüsse sind aus denselben Prämissen, nur auf eine etwas andere Art, gefolgert^{*)}; er entfernt sich nur in einigen Bestimmungen von beiden. Die Hauptsätze seiner Philosophie sind folgende⁵⁰⁾:

I. Wenn nichts wirklich ist, so kann von demselben auch nichts Reales ausgesagt werden. Denn es würde dadurch als ein Wirkliches vorgestellt. Es muß also etwas Wirkliches geben⁵¹⁾.

II. Wenn aber etwas wirklich ist, so ist es entweder entstanden, oder es ist ewig. Ist es ent-

λας ἐκ φωτός καὶ σκοτός μεταξὺ τούτων. καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσης τευχούς διὰ τὴν στερίαν ὑπερχειν, ὡς ὁ πυρῶδης στεφανη· καὶ τὴν μισαίτατην (στεφανίτην) περὶ ὡς πύλην πυρῶδης· (Davies: παύωφ πυρῶδης πύλην πυρῶδης) τῶν δὲ σιμμιγῶν τὴν μισαίτατην ἀπαίσις τῶν πασης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑταρχίη, ἥτινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνήτην καὶ κληροῖζον (κληδούζον) ἐπονομαζέει, δέκην τὸ καὶ ἀναγκήν. [S. oben Anmerk. * zu S. 195. Von jener Göttin sagt Stobäus p. 153. auch Περμ. καὶ Δημοκρίτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι καὶ εἰμαρμένην, καὶ δίκην, καὶ προνοίαν, καὶ κοσμοποίησιν, und die Worte des Parmenides betreffen nicht, unter dieser Gottheit der allbeherrschenden Nothwendigkeit, die er öfters mit diesem Prädikat bezeichnet, etwas Besonderes, wie die Feuerkraft, zu verstehen, so wie überhaupt der poetische Ausdruck in dieser Darstellung nicht zu streng genommen werden darf. Zuf. d. S.]

*) Hierher gehört, daß er auch in seinen Schlussfolgen ausführlicher ist, als jene beide, was auch mit der prosaischen Darstellung zusammenhängt. A. d. S.

50) Die folgende Darstellung ist aus den Fragmenten des Melissus gezogen, welche Simplicius in seinem Commentar über Aristoteles Physik und die Bücher de coelo aufbewahrt hat, mit denen das, was Aristoteles in dem ersten und zweiten Kap. der Schrift de Xenophane Zeno et Gorgia und mitgetheilt hat, vollkommen übereinstimmt. [Vgl. Spalding in der schon angeführten Abhandlung p. 57 u. ff.]

51) Simplicius in Physica p. 226. εἰ μὴ μὲν ἂν, κατὰ τούτων ὡς ὡς λεγόμενός ἐστι, ὅτις ἴσμεν, εἰς.

standen, so ist es entweder aus dem Wirklichen oder aus dem Nichtwirklichen entstanden. Aus dem letztern kann aber überhaupt kein Ding, noch weniger was schlecht hin ist, entstehen; eben so wenig aber auch aus dem ersten, denn was ist, das ist, und darf nicht erst entstehen. — Wäre Alles entstanden, so müßte etwas aus Nichts geworden seyn; ist nur einiges entstanden, so wäre dieses zu dem Wirklichen hinzugekommen, ohne vorher gewesen zu seyn, also aus Nichts entstanden. Das Wirkliche ist also nicht entstanden, sondern ewig²²⁾.

Das Wirkliche kann auch nicht vergehen. Denn es kann weder in das Nichtseyende, noch in das Seyende übergehen. — Das erste läugnen selbst die Physiker nicht; in dem zweiten Falle dauerte es dennoch fort, und hörte nicht auf zu seyn. Das Wirkliche war also immer und wird immer seyn²³⁾.

III. Was entstanden ist, hat einen Anfang; was vergehet, ein Ende. Das Wirkliche hat also weder Anfang noch Ende, folglich ist es unbegrenzt (*απειρον*), und als unbegrenztes ist es nur Eines; denn gäbe es mehr

22) Simplicius l. c. *εἰ δὲ τί ἐστιν, ἤτοι γινόμενον ἐστιν, ἢ ἀν-
τον· ἀλλ' εἰ γινόμενον, ἤτοι εἰς εἶδος ἢ ἐκ μη εἶδος· ἀλλ' οὐτε
ἐκ μη εἶδος οἶον τε γινέσθαι τι, οὐτε ἄλλο μὲν οὐδὲν εἶναι, πολλὰ
δὲ μᾶλλον τὸ ἀπλῶς εἶναι· οὐτε ἐκ τοῦ εἶδος· εἴη γὰρ οὐτε καὶ
οὐ γινέσθαι, οὐκ ἀπὸ γινόμενον εἶναι τὸ εἶναι· ἀλλ' εἶναι ἀπὸ εἶναι.
Cf. Alex. Aphr. in elench. soph. 17b. loh. Philopon. in Ar. Phys.
B. p. 4. u. Simplicius 34b. *Αἰεὶ ἦν ὁ τί ἦν, καὶ αἰεὶ ἔσται· εἰ γὰρ ὑπάρχοι,
ἀποχρηστὸν εἶναι πρὶν γενέσθαι εἶναι μὴδεν· εἰ τοίνυν μὴδεν ἦν,
οὐδὲ μὴ ἀν γένοιτο μὴδεν ἐκ μὴδενος.* Aristoteles l. c. c. 1. *Λί-
διον εἶναι φησὶν εἰ τί ἐστιν, ἐπεὶ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μὴδεν
ἐκ μὴδενος· εἴτε γὰρ πάντα γέγονεν, εἴτε μὴ, πάντα εἰδὶα πρὸ-
φωτέρως. εἰ οὐδενος γὰρ γενέσθαι αὐτῶν ἀν γινόμενα· ἀπαντῶν
τε γὰρ γινόμενων οὐδὲν πρόηπαρχεῖν· εἰ δ' οὐτῶν τινῶν ἀπὸ τί-
να προσγίνοιτο, πλεον ἀν καὶ μείζον τὸ ἐν γέγονεσθαι· ὅ δὲ
πλεον καὶ μείζον, τοῦτο γενέσθαι ἀν ἐκ οὐδενος· τῷ γὰρ εὐαττοτέρῳ
τὸ πλεον, ἢ δ' ἐν τῇ μικροτέρῳ τὸ μείζον οὐκ ὑπάρχειν.**

23) Simplicius l. c. *οὐτε φθάρησεται τὰ εἶναι. οὐτε γὰρ εἰς τὸ μὴ εἶναι
οἶον τε τὸ εἶναι μεταβάλλειν· ἀνχωρεῖται γὰρ καὶ τοῦτο ὅτι τῶν
φυσικῶν· οὐτε εἰς εἶναι· μέγα γὰρ ἀν πάλιν οὐτε γὰ καὶ οὐ φθί-
νειτο· οὐτε ἀπὸ γέγονε τὸ εἶναι, οὐτε φθάρησεται· ἀλλ' ἀπὸ ἦν τὸ καὶ
ἔσται.* Aristoteles l. c. bgl. de celo III. 1.

rene Dinge, so würden sie sich einander begrenzen⁵⁴⁾. — Die Unendlichkeit bezieht sich hier nicht auf den Raum, wie es Einige verstanden haben, sondern auf die Zeit; denn Melissus schließt von dem Wirklichen die Grenzen (περατα) in der Zeit, Anfang und Ende⁵⁵⁾ aus⁵⁶⁾. Der

54) Simplicius l. c. Ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γινόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γινόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ' εἶναι οὐ γέγονεν, οὐκ ἐστὶν ἔχει ἀρχήν. εἰ δὲ τὸ φθιρομένον τελευτὴν ἔχει· αἱ δὲ τὸ ἐστίον ἀφθαρτόν, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ εἶναι ἀφθαρτόν τοῦ, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μὴτα ἀρχὴν ἔχει, μὴτα τελευτὴν, ἀπειρόν τινος γέγονε τοῦ. ἀπειρόν ἀρχὴ τὸ εἶναι. εἰ δὲ ἀπειρόν, ἔν. αἱ γὰρ δύο εἰσι, οἷα ἐν δυοῖσι ἀπειρὰ εἰναι, ἀλλ' ἔχει ἐν περατὶ πρὸς ἀλλήλα. ἀπειρόν δὲ τὸ εἶναι, οὐκ ἀρχὴ πλείων τῶν εἶναι· ἐν ἀρχὴ τὸ εἶναι. Aristoteles l. c. αἰδιόν δὲ ἐστίν, ἀπειρόν εἰναι, οἷα οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲν ἔχοντα, οὐδὲ τελευτὴν εἰς ἣν γινόμενον τελευτῆσαι πᾶσι. πᾶν δ' ἀρχὴ ἀπειρόν ἐν εἶναι· εἰ γὰρ πλείων ἢ δύο εἰσι, περατὰ εἰναι ταῦτα πρὸς ἀλλήλα. [Cf. C. IV. et de Sophist. elench. l. 4. II. 5. wo auch dieser Schluß von Aristoteles widerlegt wird.

3. d. φ.]

55) Aristoteles de Xenoph. l. c. C. II. περατὰ γὰρ εἶναι τὴν τῆς γένεως ἀρχὴν δὲ καὶ τελευτάν. [Siehe darüber meine folgende Anmerkung.

Zus. d. φ.]

56) Hier ist zu bemerken, daß diese Lehre der Hauptpunkt ist, in welchem Melissus von Xenophanes und Parmenides abweichen soll. Xenophanes hatte gelehrt: οὐτ' ἀπείρον εἶναι οὐτ' ἀπείροσθαι τὸν θεόν — s. oben S. 170. — oder wie Bannier nach Theophrast sagt (contra calumniator. Platonic Lib. II. C. XI, p. Dub.) aliquo quidem modo neque infinitum, neque finitum, alio vero modo etiam finitum etc. Bestimmter werden in dieser Beziehung Parmenides und Melissus unterschieden. So sagt Arist. phys. I, 2. ἀπείρον τὸ ἐστίν — Μελισσοῦ φησὶ — πεπερασμένον Παρμενίδης; und III, 6. ὁ μὲν γὰρ (Μελισσος) τὸ ἀπείρον οἶον φησὶν, ὁ δὲ (Παρμ.) τὸ οἶον πεπερασμένον. Cf. Metaph. I, 5. Wenn nun die Unbegrenztheit, welche Melissus dem Seyn beilegt, bloß in dem Mangel der Zeitgrenzen bestünde, so würde, da Parmenides dem Seyn die zeitliche Begrenzung ebenfalls abspricht (s. m. Anm. * zu S. 183.) zwischen beiden hierin kein Unterschied seyn. Aber Melissus erschloß nur die Unbegrenztheit des Seyns nach den angeführten Stellen daraus, daß es weder Anfang noch Ende hat, nahm aber das Seyn überhaupt (zeitlich und räumlich) als unbegrenzt; (siehe auch die Darstellung seiner Schlußfolge bei Theophrastus p. 17. und Joh. Philop. B. p. 4., und die Stelle bei Simplic. in Phys. p. 23b. Ἀλλ' ὡς περ εἰσὶν αἱ, οὕτως καὶ τὸ μὴ γέγονας ἀπείρον καὶ χρόνῳ εἶναι) — daher die Widerlegung des Aristoteles: was keine Grenzen habe, sey nicht ganz oder vollständig (Phys. III, 6.), und daher auch die Bemerkung desselben (Met. α. α. D.) „Melissus scheine das Eine der Materie nach aufzufassen,“ denn die Alten nannten die Materie ihres Formlosigkeit wegen unendlich. Bgl.

Schluß von der Grenzenlosigkeit in der Zeit auf die Einheit des Seyns scheint ein Sprung zu seyn, ist es aber nicht. Denn er dachte sich nicht das logische Seyn, welches von Zeitbedingungen abstrahirt, sondern das reelle, welches von Zeit unzertrennlich ist. Wenn nun das Reale in der Zeit keinen Anfang und kein Ende hat, so erfüllt es die Zeit in ihrer ganzen Unendlichkeit. Die Zeit wird hypostasirt mit dem Seyn, dessen Form die Zeit ist. Nicht sowohl ein Ding, als vielmehr das Seyn wird in seiner absoluten Unendlichkeit gedacht, und diese schließt alle Mehrheit der Dinge aus. Es ist dann ganz richtig geschlossen, daß mehrere Dinge einander in der Zeit Grenzen setzen würden*).

VI. Wenn das Wirkliche Eins ist, so ist es unveränderlich (*αὐνότης*). Denn es ist und bleibt sich selbst vollkommen ähnlich. Denn wäre es unähnlich, so wäre es nicht Eins, sondern mehrere Dinge. In so fern es nun immer ähnlich ist, kann es nicht vernichtet, nicht umgebildet, nicht größer oder kleiner werden, keinen Schmerz empfinden. Jede dieser Veränderungen würde machen, daß es nicht mehr Eins wäre. Denn was sich verändert, muß von Etwas in Etwas anderes übergehen. Es gibt aber nichts anderes, als das Wirkliche, also kann es in nichts anderes übergehen. — Ferner ist örtliche Bewegung unmöglich, denn es gibt keine Stelle, die von allem Realen leer wäre. Das Leere ist nichts, also kann es auch nicht

Alex. Aphrodis. in Met. Ar. p. 19. (S. auch meine Anm. * zu S. 204.) H. d. S.

*) Aristoteles tabelt diesen Schluß von der Unbegrenztheit des Seyns auf die Einheit desselben, welcher einen zweiten Unterschied zwischen Meliss und Parmenides (S. oben S. 170. Sag VIII.) mit sich führt, wie es scheint, mehr unter der Voraussetzung, daß Meliss diese Unbegrenztheit nicht bloß als zeitliche, sondern als Unbegrenztheit der Substanz überhaupt nehme, (s. d. v. Anm.) und weil er behauptet, daß diese Unbegrenztheit der Substanz mit strenger Einheit unverträglich sey. (Ar. phys. III, 9. ed. Du Vall.) οὐ γὰρ ἐν ἑνὶ λόγῳ ὅτι ἀνέναντον τοῦ παντὸς καὶ ὅλος τοῦ ἀνέναντον. H. d. S.

wirklich seyn. Ohne leeren Raum ist aber keine Bewegung möglich. Auch kann das Reale sich nicht in einen kleinern Raum zusammenziehen. Denn sonst wäre ein Theil desselben dichter, der andere weniger dicht; dieses kann nicht so angefüllt seyn, als das erste; es entstünde also ein Leeres, welches unmöglich ist. Angefüllt ist das, was nichts anderes aufnehmen; leer, was etwas anderes aufnehmen kann. Da nun das Leere unmöglich ist, so muß alles erfüllt seyn; ist dieses, so findet keine Bewegung statt⁵⁶⁾.

V. Das Wirkliche kann als Eins weder zusammenge setzt, noch theilbar seyn, denn es wäre sonst nicht Eins. Es kann also überhaupt kein Körper seyn, oder einen Körper haben, noch unter den Dimensionen des Raums vorgestellt werden; denn hätte es z. B. eine Breite

56) Simplicius l. c. p. 22b. *Αλλὰ μὴν εἰ ἐν, καὶ ἀκίνητον· τὸ γὰρ ἐν εὖν, ὁμοίον καὶ εἰς αὐτὸ· τὸ δὲ ὁμοίον, οὐτ' ἐν ἀπολοῖτο, οὐτ' ἐν μείζον γίγνοιτο, οὐτε μετακοσμεῖτο, οὐτε ἀλγεῖ, οὐτε ἀνίεται. εἰ γὰρ τι τοιούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἐν εἴη· τὸ γὰρ ἡττιώπου κινήσειν κινούμενον, ἐκ τίνος καὶ εἰς ἕτερον τι μεταβάλλει· οὐδὲν δὲ ἢ ἕτερον παρὰ τὸ εὖν, οὐκ ἂν τοῦτο κινήσεται, καὶ κατ' ἄλλον δὲ τρόπον οὐδὲν κενεὸν εἴη τοῦ εἰστος· τὸ γὰρ κενὸν οὐδὲν εἴη. οὐκ ἂν οἷον εἴη τὸ γὰρ μῆδε, οὐδὲ κινείται οὐκ τὸ εὖν· ὑποχωρεῖν γὰρ οὐκ ἔχει οὐδάρη, κενεὸν μὴ εἰστος· ἀλλ' οὐδὲ εἰς αὐτὸ συσπληνῆναι δυνατόν· εἴη γὰρ ἂν οὕτως ἀραιότερον εἰστος καὶ πυκνότερον· τοῦτο δὲ ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀραιὸν ὑδρῆτον ὁμοίως εἶναι πλήρες τοῦ πυκνοῦ, ἀλλ' ἴδη τὸ ἀραιὸν γὰρ πυκνότερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ· τὸ δὲ κενὸν οὐκ ἔστιν, εἰ δὲ πλήρες εἴη τὸ εὖν ἢ μὴ, κρίνεται ὅτι τοῦ εἰσδεχέσθαι τι αὐτὸ ἄλλο, ἢ μὴ· εἰ γὰρ μὴ εἰσδεχεται, πλήρες· εἰ δὲ εἰσδεχέτο τι, οὐκ πλήρες. εἰ οὖν εἴη μὴ κενὸν, ἀναγκὴ πλήρες εἶναι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ κινεῖσθαι· οὐκ ὅτι μὴ δυνατόν διὰ πλήρους κινεῖσθαι, ὡς ἐπὶ τῶν σωματικῶν λεγόμεν· ἀλλ' ὅτι πᾶν τὸ εὖν οὐκ εἰς εὖν δυνατόν κινεῖσθαι· οὐ γὰρ εἴη τι παρ' αὐτὸ οὐκ εἰς τὸ μὴ εὖν· οὐ γὰρ εἴη τὸ μὴ εὖν. [Ueber die Schlußweisen, durch welche M. die Unbeweglichkeit des Realen zu beweisen suchte, s. auch Brandis a. a. O. §. 33. S. 204. Vgl. auch Simpl. p. 9. 17b. 24. wo das Einzelne durch Beweise ausgeführt ist.] Aristoteles l. c. C. I. εἰδὼν δὲ ὅτι, μείζον τι καὶ ὁμοίον παρ' αὐτὸ, ἀκίνητον εἶναι τὸ ἐν· οὐ γὰρ ἂν κινήσθαι, μὴ εἰς τι ὑποχωρεῖν· ὑποχωρεῖν δὲ ἀναγκὴν εἶναι ἢτοι εἰς πλήρες ὅν, ἢ κενόν· τούτων δὲ τὸ μὴ οὐκ ἂν διέσθαι τὸ πλήρες, τὸ δὲ οὐκ εἶναι οὐδὲν, τὸ κενόν τοιοῦτον δὲ ὅτι τὸ ἂν ἀναδύνατον τι καὶ ἀναλγῆτον, ὅπως τι καὶ ἀνοσόν εἶναι· οὐτε μετακόσμουσαν θύει, οὐτε ἐπὶ τοῦτον εἶδαι,*

und Dialekt, so bestände es aus Theilen⁵⁷⁾. Wahrscheinlich entdeckte Melissus die Widersprüche, in welche sich Xenophanes und Parmenides dadurch verwickelten, daß sie dem Einen Realen noch Ausdehnung und Gestalt ließen, es als einen begrenzten Körper dachten⁵⁸⁾. Denn als Körper im Raume kann es nicht ohne Theile gedacht werden. Durch die Behauptung nun, daß Eine dürfe nicht unter dem Begriffe eines Körpers gedacht werden, entfernte er diese Widersprüche zwar nicht ganz, doch entrückte er sie gewissermaßen dem ersten Blicke; denn noch blieb immer die Ausdehnung, die Erfüllung des Raumes durch das Reale übrig, welche mit der Einheit des Substanziellen im Widerspruche stand. Aber Melissus scheint diese Schwierigkeit weniger gefühlt zu haben, weil die Einheit des durch und durch erfüllten Raumes sie vielleicht verbarg⁵⁹⁾.

VI. Ueber das Erkennen, und über das Verhältniß der

οὐτε μινυρμενον ἀλλὰ κατὰ πάντα γὰρ ταῦτα πολλὰ τε (το μὴ οὐ) καὶ μὴ ἐν γινεσθαι, καὶ το μὴ οὐ τίνεσθαι, καὶ το οὐ φθίρεισθαι ἀναγκαζέσθαι. ταῦτα δὲ ἀδύνατα εἶναι.

57) Simplicius l. c. p. 19. ἀδιαίρετον οὐ το παρ' αὐτοῖς ἐν οὐ, οὐτε πεπερασμένον οὐτε ἀπείρον ὡς σῶμα εἶναι. καὶ γὰρ ὁ Παρμενίδης τὰ σῶματα ἐν τοῖς δοξαστοῖς τιθεῖ, καὶ ὁ Μελισσός ἐν τῶν φησὶ δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ εἶναι· εἰ δὲ εἴη περὶ σῶμα, εἴη οὐ μορὴ καὶ οὐκ ἐν τῇ εἰς. Cf. p. 24a. Dasselbe findet man auch in der angeführten Schrift des Xenophanes etc. I Cap.; aber die Stelle bedarf noch gar sehr der Hülfe der Kritik. Darauf beziehet sich auch eine eben so verdorbene Stelle im 2. Kap. ὅλος γὰρ οὗτος αἴων εἶναι ἐν τῶν διμερῶν ἑκάστου σῶμα οὐ, οὐκ ἀπείρον εἶναι. [Vgl. Arist. phys. I, 3. ed. Da V.]

*) S. oben S. 189 f.

58) Daß Melissus dem Seyn die Körperlichkeit absprach, und es doch (nach Aristoteles) als Materie soll aufgefaßt haben, vereinigt sich wohl nach der Ansicht der Alten, indem der Körper als begrenzt, die Materie nach Aristoteles Ansicht als unbegrenzt und damit als formlos vorgestellt wurde. Da nun Melissus das Seyn für unbegrenzt, den Raum erfüllend, ohne Empfindung und Bewegung (vgl. Anmerk. 56.) erklärte, so konnte Aristoteles, dem hierin Simplicius in phys. p. 19. p. 23ab. p. 24. und p. 152. widerspricht, allerdings sagen, daß er es als Materie (ὕλη) aufgefaßt habe, um so mehr, da Melissus das Warme, Kalte und alle andern Formen nur für Schein hielt. (Siehe die folgenden Anmerkungen). L. b. 4

Einmüthigkeit zur Vernunft, dachte Melissus mit Parmenides völlig übereinstimmend. Die Vernunft allein erkennt das Reale, die Sinne nur Erscheinungen⁵⁸⁾. Diesen Satz, welcher eine richtige Folgerung aus dem ganzen Systeme ist, entwickelt aber der Samische Philosoph viel deutlicher, als Parmenides⁵⁹⁾. Die ganze Schlussreihe, sagt er, ist für sich der stärkste Beweis, daß es nur ein Wesen gibt, aber auch folgendes beweist es. Denn gäbe es viele wirkliche Dinge, so müßten sie von eben der Art seyn, als jetzt von dem Einen bewiesen worden. Wenn es Erde, Wasser, Luft, Feuer, Eisen, Gold, Thiere, Lebendes und Todtes, weiße und schwarze Farbe gibt, wenn Alles, was die Menschen für wirklich halten, wahrhaft ist; wenn das, was wir durch das Gesicht und Gehör empfinden, objectiv wahr ist: so muß alles dieses so seyn, wie es uns zuerst zu seyn schien; es dürfte sich nicht verändern, sondern müßte immer bleiben, wie es ist. Nun aber sagt man, man höre, sehe, denke richtig; aber das Kalte scheint uns warm, das Warme kalt, das Harte weich, das Weiche hart zu werden; das

58) Aristoteles 1. c. c. 1. δια τούτων δὲ τὸν τρόπον καὶ εἶναι πολλὰ καὶ ἡμῖν, ὥστε φαίνεται μοι. ὥστε ἐπειδὴ οὐκ οἶατο αὐτὸς, οὐδὲ πολλὰ δυνατόν εἶναι τὰ οὐτά, ἀλλὰ ταῦτα δοκεῖν. οἷον οὐδὲν· πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα κατὰ τὴν αἰσθησὶν φανταζόμεθα ἀπατῇ (Anstetian Spald.)

59) Melissus sagt nach der folgenden Stelle geradezu: die veränderlichen Erscheinungen körperlicher Dinge sind nicht wirklich, weshalb ihn Einige (z. B. Brandis a. a. O. S. 209.) auch haben Stifter des Idealismus nennen wollen. Aber damit stimmt es auch nicht, anzunehmen, er habe eine besondere Untersuchung über die sinnlichen Gegenstände angestellt. Diese Annahme selbst aber stützt sich nur auf spätere, unglauwbwürdige Berichte. Denn des Jo. Philoponus Angabe (in phys. Arist. B. p. 6. ο Melissος προσκαλεσθεὶς ἐν εἶναι ἄγαν τὸ οὐ, ἐν τοῖς πρὸς δοξᾶν, δύο φησὶν εἶναι τὰς ἀρχὰς τῶν οὐτῶν, πῦρ καὶ ὕδωρ) kann wohl auf einer Verwechslung des Melissus mit seinem vermeintlichen Lehrer beruhen; und des Stobäus Angabe, er habe das All für grenzenlos, die Welt aber (den Inbegriff der Sinnenerscheinungen) für begrenzt gehalten, hat außerdem, daß der Name des Melissus in derselben Stelle bei Plutarch (de plac. II, 2.) fehlt, hauptsächlich das gegen sich, daß Aristoteles, der doch diesen Philosophen hauptsächlich in Hinsicht seines Dogma von der Unbegrenztheit des Seyns angreift, von dieser Unterscheidung nichts weiß. H. d. P.

Hier scheint zu sterben, das Nichtseyende aus dem Lebenden zu entstehen; alles dünkt uns veränderlich, und nichts sich selbst gleich und ähnlich zu bleiben; das feste Eisen wird dennoch durch den Finger abgegriffen, wie das Gold, der Stein, und jedes Ding scheint vielleicht alles zu seyn. Sollte daher aus Wasser Erde und Gestein entstehen, so würde folgen, daß wir nichts Reales durch das Gesicht wahrnehmen, nichts Wirkliches erkennen. Dieß stimmt nicht zusammen. Behaupten Einige, es gebe viele Dinge von Ewigkeit, und die ihre eigene Gestalt und Kraft haben; so scheinen uns dagegen alle diese Dinge täglich zu wechseln und sich umzuwandeln. Dieß ist also ein Beweis, daß wir nicht richtig sehen, und, daß die vielen Dinge, welche uns erscheinen, kein wirkliches Seyn haben. Denn wären sie wirkliche Dinge, so würden sie sich nicht verändern und dem Wechsel unterworfen seyn, sondern jedes würde bleiben, was es ist. Nun gibt es nichts Vollkommneres, als das Seyn. Das Veränderliche schwebt in der Mitte zwischen Seyn und Nichtseyn, und nur das Nichtreale (Sinnenschein) entsteht. Wenn es also mehrere Dinge gäbe, so müßten sie so beschaffen seyn, wie das eine (nach meiner Aussage ist)⁵⁹). — Melissus er-

59) Simplic. Comment. in Arist. de Coelo Venedig. 1526. p. 138b. Die Stelle ist zum Theil noch verderben; ich habe den Sinn manchmal nur raten müssen. [Am. Peyron hat nachgesehen, daß der Text des Simplicius, wie ihn die venetianische Ausgabe liefert, erst nach der lateinischen Uebersetzung des Arabica gemacht worden sey. Brandis bemerkt a. a. O. S. 197., daß die hier von unserm Verf. übertragene Stelle dieß bestätige, und gibt daher den Text, wie er zum Theil griechisch bei Eusebium (praep. evang. XIV, 17.) zum Theil in jener lateinischen Uebersetzung enthalten ist: *Εἰ γὰρ ἐστὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ αἰθέρ καὶ χυμὸς καὶ τὸ μὲν ζῶν, τὸ δὲ τεθνηὶς, καὶ μέλαν καὶ λευκόν καὶ τὰ ἄλλα πάντα οὗτοι γὰρ εἶναι ἀνθρώποι ἀληθῶς, ἢ καὶ τῆς οὐθῶς ὁρατοῦ καὶ ἀκουστοῦ, εἰ μὴ ἐχρη καὶ τὸ πῶς τοιοῦτον, οἷον πρῶτον εἶδον ἡμῖν εἶναι, καὶ μὴ μεταπίπτειν, μηδὲ γινεσθαι ἕτερον, ἀλλ' εἶναι ὁμοίον, οἷον περ ἐστὶν ἕκαστον. τὴν δὲ ἐφημὲν οὐθῶς οὐρανὸν καὶ ἀκουεῖν καὶ ἀντιμεθεῖν δοκεῖ δὲ ἡμῖν τὸ θερμὸν ψυχρὸν γινεσθαι, καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν, καὶ τὸ σκληρὸν μαλακόν, καὶ τὸ μαλακὸν σκληρόν, et similis mori et non (ens) ex vivente fieri et haec omnia alterari*

hält also die Erfahrungsurtheile von der Mehrheit veränderlicher Dinge für Täuschung der Sinne, für einen Schein, der nur in uns (*εν ημιν*) ist, aber keine objective Realität hat. Und in der That ist sein Grund so bündig, als nur etwas seyn kann. Denn vorausgesetzt, daß die Sinne die Dinge an sich erkennen, so ist die Folgerung gegründet, daß sich die Dinge durch sie immer unveränderlich darstellen müßten. Ein Ding an sich ist das, was außer dem Vorstellenden Realität hat, von allen subjectiven Beschaffenheiten der Vorstellungen unabhängig ist. In dem Begriff desselben ist kein Merkmal von Veränderlichkeit; es kommt in demselben kein Werden, sondern nur ein beständiges Seyn vor. Wie könnte es also dem einen Menschen so, dem andern wieder anders, oder überhaupt, wie könnte es in verschiedenen Zeiten anders erscheinen?

In diesem metaphysischen System ist bisher eines göttlichen Wesens gar nicht gedacht worden, und es entsteht daher die Fra-

et quid erat, quae et quid nunc, nihil similia esse, sed ferrum existens (durum) digito deteritur simul fluens, et aurum et lapis et quoruncunque forsitan videtur eas omnes. Quare accidit neque videre, neque entia cognoscere, si ex aqua et terra (et) lapis fiat. Non igitur haec invicem consonant; dicentibus enim esse multa et aeterna et species et robur habentia, omnia alterari nobis videntur et transmutari quotidie videntur. Palam igitur, quod non recte videbamus, neque illa multa recte videntur esse; non enim evanescerent, vicissitudinesque subirent, si vera essent, sed erat quales quidem videbatur unumquodque, tale. Nunc ente vero nihil melius, sed varians medium existens evolat; quod autem non ens, genitum est. Sic si multa essent, haec oportebat esse, quales quidem nunc. Hiernach habe ich Einiges im aufseren Verfasser berichtet. S. d. S.] — Wir finden übrigens den Unterschied zwischen Parmenides und Melissus nicht, welchen Buhle, zum Theil nach Aristoteles (Lehrbuch der Gesch. d. Philos. I B. S. 298. 299.) annimmt. Parmenides habe nämlich die Weltsubstanz nur als intelligibel, Melissus aber als materiell angenommen; Jener habe die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht abgelaugnet, sobald die Sinne zu Führen in der Erkenntniß gewählt würden, dieser habe die Gültigkeit der Sinnenerfahrung schlechthin verworfen. — Der einzige Unterschied findet sich, daß Melissus, so viel wir wissen, kein empirisches System aufgestellt hat. Was läßt sich aber daraus folgern? (Ueber das Erstere siehe, was ich Anm. zu S. 204. bemerkt habe; über Parmenides Ansicht von der Sinnenerscheinung aber ist oben ausführlich gesprochen worden. Zuf. d. S.]

ge: ob Melissus, so wie Xenophanes und Parmenides, ein Pantheist gewesen ist? Es finden sich wenig historische Data zur Entscheidung dieser Frage. Denn wenn auf der einen Seite Stobäus⁶⁰⁾ anführt: Melissus und Beno habe, wie Xenophanes und Parmenides, das Universum für Gott gehalten, so steht auf der andern Seite Diogenes mit dem Gedanken, daß sich von den Göttern nichts mit Gewißheit behaupten lasse, weil sie kein Gegenstand der Erkenntniß seyen⁶¹⁾. Ungeachtet beide die Quelle nicht genannt haben, woraus diese Angaben genommen sind, so hat doch das Letztere mehr Gewicht, weil in der Stelle des Stobäus sehr viel Verwirrung herrscht, und sie daher kein zuverlässiges Zeugniß begründen kann. Wenn nun also das Zeugniß des Diogenes vorzuziehen ist, so ist dadurch doch noch nicht entschieden, ob Melissus von den Göttern der Volksreligion, oder überhaupt von Gott spricht; ob er das Daseyn einer Gottheit überhaupt und die Realität dieses Begriffs, oder nur die Wirklichkeit und das Wesen der vom Volke geglaubten Götter bezweifelt habe. Für jene Erklärung sprechen die Worte, wenn sie richtig angeführt sind, und das System; denn wie konnte in dem Systeme, das eine einzige Substanz annimmt, noch von Mehrheit der Götter die Rede seyn. Melissus mußte eben so sehr, als Xenophanes, den Widerstreit der gewöhnlichen Religionsbegriffe mit seinem speculativen Systeme einsehen; anstatt aber, daß dieser alle anthropomorphischen Vorstellungen von dem Begriff entfernte, drückte sich jener über diese Wesen selbst, vielleicht aus Furcht vor Ba-

60) Stobaeus Eclog. Physic. p. 60. Μελισσος και Ζηνων (Θεον απειρημετο) το εν και παν, και μονον αιδιον και απειρον το εν, και τα μεν εν την αναγκην, υλην δε αυτα τα ισοαρε στοιχεια, ειδη τα το νεκος και την φιλιαν. Λεγει δε και τα στοιχεια θεους, και το मिγμα τουτων τον κοσμον. και προς ταυτα αναλυθησονται τα μορσιδες και θιας μεν οισται τας ψυχας θιους και τους μετεχοντας αυτων καθαρους καθαρως.

61) Diogenes Laert. IX, §. 24. αλλα και περι θεων ελεγε, μη διεν αποφαινεσθαι μη γαρ ειναι γνωσιν αυτων. [Daß übrigens die Gottheit dem Melissus unter dem vorherrschenden Charakter

folgungen, problematisch aus. Es ist aber doch auffallend, daß in den folgenden Zeiten bis auf Euklid die Idee der Gottheit sich immer mehr aus diesem Systeme zu verlieren scheint. Fast sollte man glauben, die Vernunft sey die, bisher immer noch nicht aufgedeckte Unvereinbarkeit beider Ideen, der Gottheit und des Weltganzen, inne geworden, und habe die eine ganz aufgegeben; eine Wendung des Pantheismus, welche, wenn man bloß bei dem Interesse der speculativen Vernunft verweilt, und von dem der praktischen abstrahirt, nicht unerwartet ist.

So unerwartet es ist, daß das eleatische System Anhänger fand, so finden wir doch einen Mann vom Sextus erwähnt, der in einigen Punkten übereinstimmend mit Melissus dachte; wir meinen den Zeniades von Korinth, der von einem Spätern dieses Namens wohl zu unterscheiden ist, und um dieselbe Zeit, als Melissus, gelebt haben muß, da ihn schon Demokrit anführt. Wir rechnen ihn mit Recht hither, weil er behauptete, alle sinnliche Vorstellungen seyen falsch, denn alles, was entstehe, entstehe aus dem, was nicht ist, und was aufhöre zu seyn, gehe in das über, was nicht ist⁶²⁾. Etwas ähnliches haben wir oben von Melissus (Sag II. III.) angeführt. Ob sich übrigens diese Uebereinstimmung auch auf das System einer Substanz erstreckt habe, läßt sich, bei dem Mangel an allen weiteren Nachrichten, nicht bestimmen⁶³⁾.

der Nothwendigkeit erschienen sey, würde, auch ohne die Andeutung der angeführten Stelle des Stobäus, doch aus dem ganzen Geiste dieses Systems zu erkennen seyn, in dessen Entwicklungen von einem Prädikate der Freiheit keine Spur zu finden ist.

3. d. P.)

62) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII. §. 48. et 53. Ζενιάδης δὲ ὁ Κορινθίος (ὃν καὶ Δημοκρίτος μνησται) παρ' ἑνὶ τῶν περὶ τῆς καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δοξάν περὶ τοῦ θένος καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρ' τὸ γινόμενον γινέσθαι, καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν παρ' τὸ φθινομένον φθινοῦν, οὐραμὶ τῆς αὐτῆς ἔχεται τῷ Ζενοφάνει πτωχῶς et eod. libr. §. 388. et 399. πᾶσαι τὰς φαντασίας ἀνὸς περὶ τοῦ, καὶ μηδὲν ὁλως ἢ τοῖς οὐαῖς ὑπαρχειν ἀληθές. Cf. VIII. §. 5. et Pyrrh. hyp. III. 3. §. 18.

63) Sextus führt diesen Zeniades nur deshalb neben Xenophanes an, Kienemanns G. d. Phil. I. 27. D.

Neuerst merkwürdig ist für die Geschichte der Philosophie Zeno, nicht sowohl durch Aufstellung eines eignen Systems, als durch Vertheidigung des Parmenideischen und durch deutlichere Aufdeckung der Schwierigkeiten und Widersprüche, welche in dem empirischen Realismus enthalten sind. Es war nicht anders zu erwarten, als daß dieses System, das der Erfahrung gerade zu widerstreitet, vielen Widerspruch finden mußte. Die Geschichte hat uns die Namen derer, welche dagegen sprachen oder schrieben, nicht aufbehalten; aber daß es deren mehrere gab, als Anhänger, liegt schon in der Natur der Sache. Und wie werden wohl die Angriffe und Einwürfe gegen dieses System des menschlichen Geistes beschaffen gewesen seyn? Wahrscheinlich von keiner andern Art, als die, durch welche Diogenes der Cyniker (Diog. L. VI, 37.) diejenigen widerlegen wollte, welche die Bewegung für eine Sinnenttäuschung hielten. Man setzte die objective Realität der Erfahrung voraus, welche die Eleaten, als widersprechend der theoretischen Vernunft, für einen bloßen Schein der Sinne erklärten. Beide gingen also von entgegengesetzten Principien aus; nothwendig konnten daher ihre Folgerungen nicht zusammenstimmen. Der Streit konnte nur durch eine Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens*) entschieden werden, wozu aber der menschliche Geist noch nicht vorbereitet war; es blieb also kein anderer Ausweg übrig, als, ohne die Gründe beider Systeme bestritten zu haben, bloß die Folgesätze anzugreifen. Die Gegner glaubten genug gethan zu ha-

weil dessen Behauptung — wie er meint — mit der berühmtesten Aeußerung des Xenophanes (S. Num. 26 S. 178.) harist auf Eins hinauslaufe, daß beide ein Kriterium der Wahrheit aufheben — womit jedoch die übrige Verschiedenheit ihrer Lehmeinungen nicht geläugnet ist. Nach der weitern Auseinandersetzung beim Sextus scheint es, (VII. §. 54. adv. M.) als habe Zeniades jene Behauptung auf die Auflösung der Sinne gegründet; und in dieser Rücksicht hat ihn unser Verf. noch richtiger dem Melissus zur Seite gestellt. Wenn Zeniades aber Alles für falsch hielt, so ist auch das Entstehen und Vergehen darunter begriffen, und das will auch wohl die angeführte Stelle sagen, weshalb er auch in dieser Rücksicht sich jenen Eleaten annähert. A. d. P.

*) Prüfung der Principien.

ben, wenn sie zeigten, daß aus der Behauptung, es ist nur ein reales Ding, eine Menge Schwierigkeiten und Widersprüche folgten. Zeno blieb nicht gleichgültig dagegen; er übernahm, als Freund und Schüler des Parmenides, schon als Jüngling die Bestreitung dieser Angriffe und die Vertheidigung des eleatischen Systems. Sein Verfahren war dem der Gegner angemessen; er suchte das Entgegengesetzte apagogisch, durch Entwicklung der in ihm verborgenen Widersprüche, zu widerlegen⁶³). Hätte er aber dieses auch noch so vollkommen geleistet, so wäre sein Sieg doch nicht entscheidend gewesen. Denn auch die Gegner hatten solche Blößen an dem System, welches er vertheidigte, gefunden, und Zeno scheint sie nicht abläugnen zu wollen, oder zu können. Nur dann erst konnte er seine Ueberlegenheit geltend machen, wenn er zeigte, daß die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche aus dem entgegengesetzten Systeme folgen, zahlreicher und größer sind. Dies war das Ziel, welches er seinem Nachdenken gesetzt hatte⁶⁴). Um den Erfolg seiner Bemühungen zu beurtheilen, mußten wir seine für diesen Zweck verfertigten Schriften besitzen, oder bestimmtere Nachrichten von ihrem Inhalte haben, als wir uns jetzt rühmen können. Wahrscheinlich würden wir dann die Tiefe und Consequenz seines philosophischen Geistes um so mehr bewundern müssen⁶⁵). Die Gründe, womit er die Erfahrung apagogisch bestritt, waren folgende:

⁶³) Er behauptete also: das Viele ist nicht.

X. d. 5.

63) Plato Parmenides ed. Bip. Vol. X. p. 74 — 76. (Steph. p. 128.)
 εστι δε το γε αληθες βοηθεια τις ταυτα τα γραμματα το Παρμενιδου λογω προς τους επαχιστοιτας αυτων κωμωδειν, ως, ει εν εστι, πολλα και γειωια συμβαιμι πασχειν τω λογω και τωντις αυτω. αντιλεγει δη ουν τουτο το γραμμα προς τους τα πολλα λεγοντας, και αντιστοιδωσι ταυτα και πλειω. Simplic. in phys. Arist. fol. 31v. ος γε (Ζηνων) τουναντιον πολλα γεγραπεν επιχειρηματα το πολλω ειναι αναιρων, να δια της των πολλων αναιρεισως το εν ειναι παντα βεβαιωθη, οπερ και Παρμενιδης εβουλετο.

64) Euclidas führt mehrere Schriften des Zeno an, ειδικας, προς τους φιλοσοφους, περι φυσικης, αληγησις των Εμπειρικων. Plato scheint sich in dem Parmenides auf eine einzige zu beziehen, welche aber mehrere Theile, oder Gründe gegen die Wahrheit der

1) Wenn es mehrere Dinge gibt, so kommen ihnen entgegengesetzte Prädikate zu; sie müssen nemlich ähnlich und unähnlich, eins und vieles, in Ruhe und in Bewegung seyn. Da es nun unmöglich ist, daß das Ähnliche unähnlich, und das Unähnliche ähnlich ist, so ist auch die Mehrheit der Dinge unmöglich⁶⁵⁾. Die Ausführung dieses Satzes ist uns von keinem Schriftsteller aufbewahrt worden, aber sie läßt sich leicht ergänzen, wenn man den Gesichtspunkt des Zeno und seine Gründe gegen die Realität der Bewegung zu Hülfe nimmt.

2) Ein anderer Grund war von der Theilbarkeit eines in der Erfahrung gegebenen Ganzen hergenommen⁶⁶⁾. Jeder Körper im Raume besteht aus Theilen und kann in Theile zerlegt werden. Zeno zeigte nun, daß, möge man annehmen, daß die Theilung auf ein Letztes komme, oder nicht, man in dem einen Falle so gut, als in dem andern auf Widersprüche stoße. Denn es würde folgen, daß ein Körper groß und auch klein, unend-

Dinge (λογος) enthält; Parmenides l. l. Eben dies versteht auch Simplicius in *Physica Aristotel.* p. 30. Zeno soll zuerst in dialogischer Form geschrieben haben. Diogenes Laert. III. §. 47. Unterdeß scheint es, als wenn er nicht verschiedene Personen redend aufgeführt, sondern nur seine Gedanken in Fragen und Antworten eingekleidet habe. Aristoteles *Sophistica. Elench.* I. c. 10. *αλλα και ο αποκρινόμενος και ο ποιων Ζηνων εν οιομενος ειπαι, ηρωτων.* [wenn nicht dieses eben die dialogische Form bezeichnen soll. Zuf. d. S.]

65) Plato *Parmenides* ed. Bip. p. 73. (Steph. p. 127. E.) *ει πολλοι εισι τα οντα, ες αρα δε αυτα ομοια τε ειπαι και ανομοια, τουτο δε δη αδυνατον. οντα γαρ τα ανομοια, ομοια οντα τα ομοια ανομοια οισ τε ειπαι.* — *Οικουσι, ει αδυνατον τα τε ανομοια ομοια ειπαι και τα ομοια ανομοια, αδυνατον δη και πολλα ειπαι;* *ει γαρ πολλα ειη, πασχοι εν τη αδυνατι.* *Phaedrus* T. X. p. 353. (Steph. 261. p. D.) *τον ουν Ελεατικον Παλαμηδην λεγοντα οντα ισμεν τυχην, εστι δοκειν φαντασθαι τοις ακουουσι τα οντα ομοια και ανομοια και εν και πολλα, μινοντα τε εν και φεροντα.* *Diog. L.* IX. 25. Daß unter dem eleatischen Palamedes kein anderer als Zeno zu verstehen sey, hat Kiedemann gezeigt. *Geist der speculat. Phil.* I. B. S. 298.

66) Eigentlich steht dieser Grund unter derselben Form, wie der vorige, daß nemlich aus der Annahme der Mehrheit der Dinge sich widersprechende Prädikate ergeben. H. d. S.

sich und auch endlich sey. Zeno schloß: ein Ding hat entweder eine Größe oder nicht. Was aber keine (ausgebehn- te) Größe hat, ist ein Unding. Man kann es zu einem andern Dinge hinzusetzen, ohne daß dieses im geringsten vermehrt wird, und hinwegnehmen, ohne daß dieses etwas ver- liert. Was nun von der Art ist, daß es, zu einem andern hinzugethan, dasselbe nicht vergrößert, noch von einem andern weggenommen, dasselbe verkleinert, das ist kein wirkliches Ding⁶⁶). Ein wirkliches Ding also muß eine Größe haben, (ausge- dehnt seyn), und einen Raum einnehmen. Dann aber muß ein Theil desselben von dem andern entfernt seyn. Dies- ses gilt aber wieder von jedem Theil; denn auch jeder Theil muß, als Theil eines Ausgedehn- ten, ausgedehnt seyn. Es müssen also in demselben wieder Theile unterschieden werden, die von einander abstehen. Und dieses geht ins Unen- dliche fort; man kommt auf keinen kleinsten Theil, der nicht wieder in Theile zerlegt werden könnte. Es ist also in diesem Falle das Ding unendlich groß, in jenem ersten unendlich klein. Als Einheit gedacht, hätte ein Ding keine Größe, und wäre gar nichts; als Größe gedacht, hätte es unendliche Theile

66) Simplicius Commentar. in Physica Aristotelis, p. 308. εν μὲν τῷ συγγραμμάτι αὐτοῦ πολλὰ ἔχοντες ἐπιχειρήματα, καὶ ἱκανοὶ δεικνύειν, ὅτι τῷ πολλῷ ἴσως λεγόντι, συμβαίνει τὰναντία λε- γεῖν. εἴνεν ἔστιν ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δεικνύειν, ὅτι εἰ πολλὰ ἐστὶ, καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρὰ. μεγάλα μὲν, ὥστε ἀπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὕτως, ὥστε μηδὲν ἔχειν μέγεθος. ἐν δὲ τούτῳ δεικνύειν, ὅτι οὐ μήτε μέγεθος, μήτε πῶχος, μήτε οὖκος μηδεὶς ἐστίν, οὐδ' ἐν αὐτῷ τούτῳ. οὐ γὰρ εἰ ἄλλω ὅτι, φησὶ, προσγε- γνηστο, οὐδὲν ἐν μείζονι πύκνωσι. μεγέθους γὰρ μηδενὸς οὗτος. προσγεγενημένου δὲ, οὐδὲν εἶον τὰ εἰς μέγεθος ἐπιδόκυναι. καὶ οὕ- τως ἐν ἡδὴ τῷ προσγεγενημένῳ οὐδὲν εἶναι· εἰ δὲ ἀπογεγενημένου τὰ ἕτερον μηδὲν ἐλάττω ἐστὶ, μήδ' ἐν προσγεγενημένῳ αὐξήσεται, δη- λῶνται τὸ προσγεγενημένον οὐδὲν εἶναι. οὐδὲ τὸ ἀπογεγενημένον. Vergl. Arist. Met. III. c. 4. εἰ εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ εἶναι, κατὰ μὲν τὸ Ζητητικὸν ἔξιωμα οὐδὲν ἐν αὐτῷ. ὁ γὰρ μήτε προστιθέμενον, μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μείζον μήδ' ἐλάττω, οὐ φησὶν εἶναι τούτῳ τῶν ὁρίων, ὡς δηλόν ἐστι οὗτος μέγεθος τῶν ὁρίων· καὶ εἰ μεγέθους, σωματικόν· τούτῳ γὰρ παντὶ ὅν. τὰ δὲ ἄλλα πῶς μὲν προστιθέμενα ποιεῖται μείζον, πῶς δ' οὐδὲν· οἷον ἐπιπλέον καὶ γρυμμή· στιγμα δὲ καὶ μόνος οὐδαμῶς. Wir werden weiter unten sehen, wie sehr diese Stelle ist missverstanden worden.

und keine Einheit; es wäre groß und klein⁶⁷⁾. Wenn ein Ding aus Theilen besteht, so ist es endlich und unendlich. Denn hat es mehrere Theile, so muß es gerade so viel Theile haben, als es wirklich hat, weder mehrere noch weniger. Insofern ist es endlich. Nun müssen aber zwischen den Theilen immer wieder andere seyn, und das ins Unendliche fort. Es ist also unendlich⁶⁸⁾. — Der Beweis des Letztern stützt sich auf das obige Raisonnement. Gewiß ist Zeno der einzige Denker vor Kant, der die Widersprüche, in welche sich die Vernunft durch die kosmischen Ideen verwickelt, so deutlich eingesehen und bestimmt aufgestellt hat.

3) Ein Hauptbegriff für alle Erfahrungserkenntniß ist die Bewegung. Alle Physiker hatten auf ihn ihre Systeme gebaut, und der stärkste Einwurf, welchen man damals, wo die Systeme mehr nach ihren Folgen, als Gründen beurtheilt wurden, dem eleatischen entgegen zu setzen wußte, war, daß man doch Bewegung wahrnehme, und daß also ein System, welches sie nicht nur läugne, sondern ganz unmöglich mache, falsch seyn müsse. Dieses Raisonnement, für welches sich der gemeine Verstand sogleich erklärt, umzustossen, war kein kleines Unternehmen; aber so lange dieses nicht geschehen war, wankte das speculative System der Eleaten. Zwar hatten schon Parmenides (Vgl. IV. S. 186.) und Melise

67) Simplicius l. 1. p. 30, b. προδιδας γὰρ, ὅτι εἰ μὴ ἔχει τὸ σὺν μεγέθος, οὐδ' ἂν εἴη, ἀπαρχή, εἰ δὲ ἐστίν, ἀνάγκη ἥμιστον μεγέθος τι ἔχειν καὶ πᾶχος, καὶ ἀπαρχὴν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου· καὶ περὶ τοῦ προυχοῦτος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔχει μεγέθος, καὶ προίξει αὐτοῦ τι ὁμοιονδὴ ταῦτο ἅπαξ το εἴπειν καὶ αἰεὶ λίσγειν. οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιούτου ἔσχατον ἐστίν, οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἐστίν. οὕτως εἰ πολλὰ ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα. μικρὰ μὲν, ὥστε μὴ ἔχειν μεγέθος· μεγάλα δὲ, ὥστε ἀπείρα εἶναι.

68) Simplicius p. 30b. (einige Zeilen früher): εἰ πολλὰ ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι, ὅσα ἐστὶ, καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἑλάττωνα. εἰ δὲ τοσαῦτα ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. καὶ πάλιν, εἰ πολλὰ ἐστίν, ἀπείρα τὰ ὄντα ἐστίν. αἰεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ· καὶ οὕτως ἀπείρα τὰ ὄντα ἐστὶ. Vgl. die Stelle Anm. 33.

fuß (Vgl. IV. S. 202.) die Realität der Bewegung bestritten, aber mit Gründen, welche die Gültigkeit ihres Systems voraussetzten. Zeno unternahm es, unabhängig davon, die Unmöglichkeit der Bewegung auf eine eben so scharfsinnige, als originelle Weise zu zeigen, indem er bewies, daß wenn man sie annehme, lauter Widersprüche folgen*). Die vier Beweise gegen die Bewegung sind bekannt genug; aber auch ziemlich unverständlich, weil sie von Aristoteles nur kurz, und nicht einmal mit den Worten des Philosophen angeführt werden. Zeno setzt dabei mit den Physikern die objective Realität des Raums und seine Unendlichkeit voraus, und leitet daraus die Unmöglichkeit der Bewegung, nicht ohne einige kleine Sophistereien ab. Der Hauptsatz aber, welcher den vier Beweisen zum Grunde liegt, und nach jener Voraussetzung nicht umgestoßen werden kann, ist: Wenn der Raum, oder die Materie, welche den Raum erfüllt, unendlich ist, so daß kein Theil der kleinste genannt werden kann, so ist die Bewegung unmöglich, weil sie voraussetzt, daß ein Körper von einer Stelle zur andern fortgeht, also einen Raum durchläuft. Dieses aber ist unmöglich, weil jeder Raum unendlich, also in einer gegebenen endlichen Zeit nicht durchlaufen werden kann. Oder kürzer: die Unendlichkeit des zu durchlaufenden Raums streitet mit der Endlichkeit der Zeit, ohne welche keine Bewegung möglich ist. Man hat es dem Zeno zum Tadel angerechnet, daß er den Raum als unendlich, die

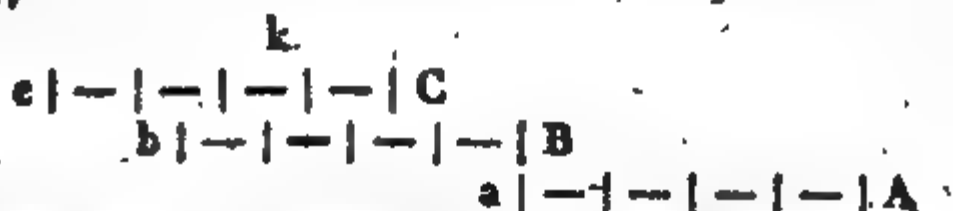
*) Die Bewegung bestritt Zeno, weil man durch sie die Entstehung des Vielen erklärte. Er suchte also durch Aufdeckung der in dem Begriffe der Bewegung selbst enthaltenen Widersprüche zu zeigen, daß sie nicht wahrhaft ist, daß ihr kein wahrhaftes Seyn vor dem Gedanken zukommt, womit auch das Viele selbst als unmöglich erschien. Die folgenden sogenannten vier Beweise sind nur vier verschiedene Wendungen, unter welchen Zeno die Bewegung bestritt, und von denen die zweite nur die Folge der ersten ist, und mit ihr die unendliche Theilbarkeit des Raums voraussetzt, die vierte aber nur ein Beispiel ist. A. d. P.

Zeit aber als endlich angenommen habe. Allein es läßt sich nicht denken, wie ein unendlicher Raum in einer unendlichen Zeit, wenn man beide objectiv nimmt, durchlaufen werden könne. Die Beweise selbst sind folgende. a) Wenn ein Körper sich bewegt, so durchläuft er eine Linie von dem einem Punkte bis zum andern. Er muß also, ehe er an den letzten Punkt kommt, die Hälfte der Linie zurückgelegt haben. Nun ist aber jeder Raum ins Unendliche theilbar; jede Hälfte der Linie besteht eben sowohl aus unendlichen Theilen, als die ganze Linie. Der Körper kann daher nie an die Hälfte der Linie, geschweige an das Ende derselben kommen⁶⁹⁾. b) Ein Körper, der sich mit der größten Geschwindigkeit bewegt, kann nie einen andern, der sich mit der größten Langsamkeit bewegt, einholen; denn er müßte immer erst den Ort erreichen, an dem der langsamste schon gewesen ist; dieser wird also immer voraus seyn. Da dieses nun wieder ungereimt ist, so ist auch die Bewegung, aus welcher diese Ungereimtheit folgt, unmöglich. Man setze zum Beispiel, zwei Körper A und B bewegen sich auf einer Linie, und zwar mit zehnfacher Geschwindigkeit. Man setze, daß A die Hälfte der Linie zurückgelegt habe, wenn B anfängt die erste Hälfte der Linie zu durchlaufen. Während daß A die erste Hälfte durchläuft, durchläuft B den zehnten Theil der zweiten Hälfte, und indem A diesen Zehnthheil durchläuft, legt B einen Zehnthheil des folgenden Zehnthheils zurück, und so weiter. A holt also B niemals ein, ob es gleich mit zehnfach größerer Geschwindigkeit sich bewegt⁷⁰⁾.

69) Aristoteles Physic. VI, 9. (ed. Du V. C. XIV.) *πρωτος μιν (λογος Ζητωνος) ο περι του μη κινησθαι, δια το προτερον εις το ημιν οειν αφικεσθαι το γερομενον, η προς το ταλος.* [Vgl. Arist. de insecabilib. lin. C. 1.]

70) Aristoteles l. c. *Λευτερος δε, ο καλουμενος Αχιλλευς· Εστι δε αυτος, οτι το βραδυτερον ουδποτε καταληφθησεται, ετιον οτι του ταχιστου· εμπροσθεν γαρ αναγκαιοι ελθαι το διικον, οδιν ωρμηος το παργον, ωστ αι τι προαγειν αναγκαιοι το βραδυτερον.* Dieser Beweis hieß Achilles, weil in demselben Achilles als das Schnellste und die Schildkröte als das Langsamste (beispiel-

e) Wenn sich ein Körper bewegt, so würde folgen, daß er zugleich in Bewegung und in Ruhe wäre. Denn jeder bewegende Körper muß in jedem Augenblicke in einem Raume seyn, der dem Körper gleich ist. Dann ist er aber in Ruhe. Denn was nur einen Augenblick in einem gleichen Raume ist, ist in Ansehung dieses Raums in Ruhe. Wenn wir uns einen Pfeil denken, der in der größten Schnelligkeit einen Raum durchläuft, so muß er in jedem Augenblick in einem andern Raume seyn, und da er diesen einnimmt, jeden Augenblick in Ruhe seyn. Er müßte also zugleich in Ruhe und Bewegung gedacht werden, welches sich widerspricht⁷¹⁾. d) Man denke sich drei Linien von gleicher Länge, z. B. 4 Fuß, welche auf einer Ebene liegen; die eine B ruhe in der Mitte, A und C bewegen sich mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung, so daß A beim Anfang der Bewegung mit seinem Ende das Ende von B; C aber die Mitte von B berührt. Indem nun A die ganze Länge von B durchläuft, bewegt sich C auf der andern Seite in derselben Zeit von dem Mittelpunkte bis an das Ende, von dem A ausgegangen, und durchläuft in derselben Zeit, da die ganze Linie B zurückgelegt hat, die Hälfte derselben. Die beigelegte Figur wird dieses deutlicher machen,



Die beiden Linien CA bewegen sich mit einerlei Geschwindigkeit, und doch legt A in derselben Zeit 4 Schuh und C 2

weise] aufgeführt waren. Nach Phavorinus (Diogenes Laert. IX. §. 23.) war Parmenides Erfinder desselben; allein sein Zeugniß hat gegen Aristoteles kein Gewicht.

71) Aristoteles loc. cit. in h. cap. Ζητούν δε παρὰ λογίζεσθαι· εἰ γὰρ αὖτις ἤρεται πᾶν, ἢ κινεῖται, ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον (εἰτε δ' αὖτε τὸ φερόμενον ἐν τῇ νῦν, τῇ κατὰ τὸ ἴσον) σκεπτικῶς τὴν φερόμενην εἶναι αἰσίων. Τοῦτο δ' εἰτε ψευδὸς· οὐ γὰρ σκεπτικῶς ὁ χρόνος ἐκ τοῦ νῦν οὕτως διαιρεῖται, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μίγεθος οὐδὲν. [Später, wo die Gründe nach der Reihe aufgezählt werden, heißt es: Τῆρας δὲ (λογος) ὁ νῦν ὁρῶμεν οὐ ὅτι ὁ αἰὼν φερόμενος αἰσίων]

Schuh zurück. Also folgt daraus, daß eine Zeitlänge ihrer Hälfte gleich ist; daß zwei Körper in einerlei Zeit mit gleicher Geschwindigkeit ungleiche Räume durchlaufen, welches ein Widerspruch ist. Also ist Bewegung überhaupt etwas Unmögliches⁷²⁾. — Bei diesem letzten Beweise läuft eine kleine Sophisterei mit unter. Denn die Räume sind wirklich gleich, welche in gleicher Zeit zurückgelegt werden; und die Lösung beruhet nur darauf, daß der Punkt C nur die Hälfte von der Linie B berührt. Dieses hat aber keinen Einfluß auf den Raum der ganzen Bewegung; wie man schon daraus ersieht, daß der Punkt k nicht anders, als A, alle Punkte der Linie B berührt. Ob nun Zeno diesen Irrthum nicht bemerkt hat, oder ob der Fehler nur durch ein Mißverständniß seiner Construction entstanden ist, kann jetzt, da Zenos Schrift uns nicht mehr zu Gebote steht, nicht entschieden werden. Sonderbar ist es aber, daß Simplicius, der doch zuweilen die Worte dieses Philosophen anführt, sie hier nicht mittheilt, wo es doch so nöthig gewesen wäre. War die Schrift vielleicht schon zu seiner Zeit verloren gegangen?

4) Selbst das objective Seyn des Raums, welches von dem empirischen Realismus vorausgesetzt wird, ist mit unauslösbaren Schwierigkeiten verknüpft. — Zene Untersuchung über die objective Realität der Bewegung mußte den scharfsinnigen Denker natürlich auch auf diese Schwierigkeiten führen, und er zerstörte mit ihrer Darlegung gleichsam den festen Grund, auf dem jedes System des empirischen Realis-

συμβαίνει γὰρ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συνεκδοχῇ ἐκ τῶν
 συν. μὴ δεδομένων γὰρ τούτου, οὐκ ἔστιν ὁ συλλογισμός. — Der
 eigentliche Widerspruch liegt aber darin, daß der bewegte Körper,
 während er sich bewegt, zugleich an einem Orte ist und auch
 nicht ist. [Zus. d. S.]

72) Aristoteles loc. cit. τεταρτος δὲ ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἢ ἐμμετρῶν ἢ ἀνισομετρῶν παρ' ἑαυτοῦ, τῶν μὲν ἀπὸ τῆς τοῦ σταδίου, τῶν δὲ ἀπὸ μέσου, ὡς τῷ ταχέϊ, ἐν ᾧ συμβαίνει οἰεῖται ἓν εἶναι χρόνον τῷ διπλάσι τῷ ἡμῶν. [Das Folgende enthält die Widerlegung des hierbei vorkommenden Fehlschlusses. Ausführlicher trägt diese Beweise Bayle in dem Artikel Zeno vor. Von der aristotelischen Kritik derselben aber handelt unser Werk, im dritten Bande dieses Werks. Z. d. S.]

mus aufgebaut werden konnte. Denn wenn der Raum selbst, in dem alles Wirkliche, welches den Sinnen erscheint, als subsistirend vorgestellt werden muß, ungedenkbar ist, wie läßt sich dann noch ein wirkliches Eyn in dem Raume denken? Die Schwierigkeit aber besteht darin. Wenn wir den Sinnengegenständen Realität beilegen, so müssen wir auch den Raum für etwas Reales halten. Dann entsteht aber die Nothwendigkeit, für den Raum wieder einen Raum anzunehmen, in welchem er befindlich sey. Denn alles Reale außer uns setzen wir in einen Raum; also müssen wir den Raum, wenn er etwas Reales ist, wieder in einen andern Raum setzen, und so ins Unendliche fort⁷⁵⁾.

Dies ist es, was wir von Zenos Bestreitung des empirischen Realismus wissen. Sie zweckte auf die festere Begründung des eleatischen Intellectualsystems ab. Und gewiß hatte Zeno die Mittel dazu sehr gut gewählt. Denn wenn kein empirisches System der Vernunft Genüge thut, jedes sogar unvermeidliche Schwierigkeiten enthält; so ist der natürlichste Ausweg, alle Erscheinungen für Blendwerk der Sinne zu halten, und dem Systeme, welches aus Begriffen der Vernunft hervorgeht, allein objective Wahrheit zuzuerkennen. Ungeachtet nun Zeno seinem speculativen Systeme durch Widerlegung des Entgegenstehenden Raum gemacht hatte, so sah er sich doch in keiner geringen Verlegenheit, die Eine Substanz, die allein objective Realität hat, nach ihren Prädicaten zu bestimmen. Denn durch welches positive Prädicat sollte das Eine bestimmt werden, das nicht die Vernunft, wenn sie den empirischen Realismus vernichtete, auch schon mit aufgehoben hatte? Da er die Einheit der Substanz nicht aufgeben, die Vielheit endlicher Substanzen nicht annehmen konnte, so befand er sich in derselben Verlegenheit, wie Ae-

75) Aristoteles Physicor. IV, 5. (ed. Du Vall 5.) ὁ δὲ Ζήνων προ-
ποιεῖ, ὅτι αἱ ὁ ταῦτα εἰσι τε, ἐν τινὶ εἴδει, λυγρὸν οὐ χυλίσκον. [Hier-
her gehört vorzüglich die Stelle Phys. IV. 5. (ed. Du Vall) ἡ
γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ἐστὶ τὴν λόγον. αἱ γὰρ πᾶν τὸ ὄν ἐν το-
πῳ, ὅλον οὐκ ἔστι τὸν ταῦτα εἶδος εἶναι· καὶ τοῦτο αἰς ἀπείρου
προσῆναι. [Zus. d. F.]

nophanes. Man erkläre mir, sagte er, was das Eins ist, und dann will ich die Dinge erklären⁷⁴⁾.

Wir kommen aber hier auf einen sehr schwierigen Punkt, der eine genauere Untersuchung verdient. Ältere und neuere Schriftsteller haben behauptet, Zeno habe die Existenz der einen Substanz nicht nur bezweifelt, sondern sie ganz und gar geläugnet, und gesagt: sie sey keins von den existirenden Dingen, er habe daraus gefolgert: es existire gar nichts⁷⁵⁾. Diese Behauptung könnte einen doppelten Sinn haben. Vielleicht wollte Zeno damit sagen, die eine Substanz sey nur eine Idee der Vernunft, sie werde nothwendig als Allem, was nur wirklich ist, zum Grunde liegend gedacht, aber nicht als ein wirklicher Gegenstand erkannt. Sie könnte aber auch zweitens den Sinn haben: das Eins sey ein Un Ding, das gar keine, auch nicht einmal subjective Realität habe, auch als Idee ein leerer Schein. Der erste Sinn wäre eines solchen scharfsinnigen Kopfes würdig, wenn man annehmen könnte, daß er schon so weit in der Erkenntniß und Grenzbestimmung der speculativen Vernunft gekommen sey, wofür es doch keine Gründe gibt. Das letzte ist zu unphilosophisch, als daß man es einem Philosophen der Art zutrauen könnte. Er, der mit so vielem Scharfsinne die Täuschung der Sinnenerkenntniß aufgedeckt hatte, sollte nun Vernunft durch Vernunft vernichtet, und Alles in einen leeren Schein, dem gar nichts Objectives

74) Simplicius in Physica Aristot. p. 30a. καὶ Ζήνωνας φασὶ λέγειν, εἰ τις αὐτῷ τὸ ἐν ἀποδοῖη, τί ποτ' ἐστὶ, λέξειν τὰ ὄντα. Die ganze Stelle s. unten Anm. 78. [Aber diese Aeußerung könnte auch den Sinn haben, daß er unter der einzigen Voraussetzung des Eins, alles Uebrige zu erklären sich getraue. Zus. d. F.]

75) Simplicius l. c. p. 30a. Τὸν δὲ δευτέρου λόγον, τὸν περὶ τῆς διχοτομίας, τοῦ Ζήνωνος εἶναι φησὶν ὁ Ἀλεξανδρὸς, λέγοντος, ὡς εἰ μέγας ἔχοι τὸ ὄν καὶ διαίρετόν, πολλὰ τὸ ὄν καὶ οὐκ ἐστὶ ἐν σοφίᾳ, καὶ διὰ τούτων δεκνύμενος, οἷς μὴδὲν τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ἐν. Aristoteles Metaphysic. III, 4. (vgl. oben Anmerk. 66.) Seneca Epistol. 88. Zeno Epicurus omnia negotia de negotio deiecit: ait, nihil esse. — Si Parmenidi (credo), nihil est praeter unum. Si Zenoni, ne unum quidem.

zum Grunde liegt, verwandelt haben? Dieses ließe sich nur von einem Sophisten denken, dem nicht Wahrheit das letzte Ziel seines Denkens ist, der nur die eitle Bewunderung seines Kopfes und seiner täuschenden Kunst für den höchsten Preis ansieht, um welchen er ringt. Oder war er vielleicht ein Skeptiker in einem so hohen Grade, daß er einen Satz durch einen andern aufhob, und hernach diesen durch den ersten wieder entkräftete, daß er für und wider eine Sache bloß nach Willkür disputirte*)? Wir haben dieses anzunehmen keine Zeugnisse der Geschichte. Alles, was uns diese Zuvers

*) So hat ihn fälschlich Bayle, in f. Art. Zeno, und nach ihm Meiners und Liebermann als einen Sophisten angesehen, wogegen ihn schon Eudæmus (Griff u. Gesch. des Eleaticismus. S. 204 u. 212.) verteidigt hat, und was zugleich seinem im Alterthum allgemein anerkannten trefflichen Charakter und seiner Lebensart (Diog. L. berichtet unter andern von ihm, daß er den Umgang mit den besten Menschen in seiner kleinen Vaterstadt dem glänzenden Leben vorzuziehen habe, IX, 23.) widerspricht. Wahrscheinlich zog ihm die Unverständlichkeit, und später gerühmte Dialektik diesen Vorwurf zu, welche sich, als die in der Sprache, und zwar vornehmlich im profanen Vortrag entwickelte Denkkunst, bei ihm zuerst auf einer Höhe zeigte, um demnach ihm Aristoteles *ἀνακρίσεις ἀποκρίσεων* anzurechnen (vgl. Sext. adv. Math. VII, 6. Diog. L. VIII, 67. und Apulej. Apol. 1. qui primus omnium dictionem solertissime orationis ambulatorium dissolverat, was sich zugleich auch auf die dialogische Form seiner Schriften beziehen kann; denn die erste Ausbildung des künstlichen Denkens in der Sprache, und besonders im mündlichen Vortrag, führt zu dieser; vgl. auch die in den folgenden Anm. angeführten Stellen). Auch der ihm zugeschriebene Skepticismus scheint hieraus erklärbar. Denn über manche Aufgaben der philosophischen Forschung mußte eben seine Dialektik durch Hervorhebung der Schwierigkeiten und Widersprüche, die aus gewissen Behauptungen sich ergaben, die Zweifel zum Bewußtsein bringen; wie z. B. die Frage über den Ursprung der Welt (vgl. Plutarch beim Euseb. Praep. evang. I, 8.). Uebereinstimmend werden auch mehrere dogmatische Behauptungen des Zeno von den Aeltern angeführt (Diog. L. IX, 25. u. Stob. ecl. ph. I, p. 60.), z. B. es gebe mehrere Welten, es gebe keinen letzten Raum, die Natur aller Dinge sey aus Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten, und deren Uebergang in einander gebildet, die Menschen seyen aus Erde geboren, die Seele sey aus dem genannten und gleichmäßig gemischten Stoffe gebildet. Die Lösung der letzten Raum stimmt mit den Grunddogmen des eleatischen Systems (Cl. Pashym. in Aristot. de horis incoercabilibus Cap. 1.) und die Behauptung von den körperlichen Elementen, welche auch Eudæmus u. a. D. anführt, könnte ihm leicht durch Verwechselung beigelegt werden s. p.

lässiges darüber sagt, besteht darin, daß Zeno Meister in der Kunst gewesen, durch Einwürfe und Widersprüche andere in die Enge zu treiben; sie setzt aber auch den Zweck hinzu, aus welchem er das that, nemlich um Parmenides System, welches er annahm, zu vertheidigen. Dieses sagt Plutarch⁷⁶⁾ ausdrücklich, und was Plato von dem Eleatischen Parmenides sagte (s. Anm. 65.), geht eben darauf hinaus. Die Stelle in Aristoteles Metaphysik ist zu dunkel, vielleicht auch zu verdorben, als daß man auf diese Auctorität allein eine Erklärung gründen könnte. Doch wir wollen uns nicht länger mit diesen Nebengründen, welche am Ende doch nicht entscheiden, aufhalten, da wir zeigen können, daß Zeno obige Sätze wirklich aus einem andern Gesichtspunkte behauptete, als ältere, und neuere Schriftsteller aus Mißverstand annehmen.

Denn jene Sätze beziehen sich nicht, auf das intellectuelle Eins, welches Zeno mit Parmenides für das einzige Reale hielt, sondern auf das Eine, oder das absolute Einfache, das letzte Untheilbare des in der sinnlichen Anschauung gegebenen Mannichfaltigen; oder mit andern Worten, Zeno sagte, mit jenen Sätzen nichts mehr und nichts weniger, als: in dem Wahrnehmbaren findet sich die Einheit nicht, welche die Vernunft als die einzige absolute Realität denkt, und sie kann in dem Gebiete der Sinnlichkeit nie gefunden werden. Denn man kommt hier auf nichts Letztes, absolut Einfaches und Untheilbares. Soll nemlich das Letzte, was man annimmt, noch Realität haben, so muß es eine ausgebehnte Größe haben;

76) Plutarchus Pericles ed. Hatten Vol. 1. p. 383. *διηκουσα δὲ Περικλῆς καὶ Ζήνωνος τοῦ Ἐλεατοῦ, πραγματοποιοῦντος περὶ φύσιν, ὡς Παρμενίδης ἐλεγκτικὴν δὲ τινα καὶ δι' ἐναντιολογίας εἰς ἀπορίαν κατακλιουσάν ἑξασησάρτος ἔξιν, ὥσπερ καὶ Τιμόν, ὁ Φλασιος εἰρηκεῖ δια τούτων*

*Ἀμφοτερολογίαν τε μέγα σθένος οὐκ ἀπατήλον
Ζήνωνος πάντων ἐπιληπτορος.*

Isocrates Encomium Helenae im Anfange. (ed. Woll. Genov. 1651. p. 408.)

dann aber besteht es aus Theilen, und ist nach ein Zusammen-
gesetztes. Sollte man sich aber eine wirkliche Ein-
heit denken, so müßte man von aller Größe abstrahiren;
dann ist es aber ein Nichts, ein leerer Punct. Denn
was eine reale Größe hat, muß durch Zusatz und
Begnahme eine andere vergrößern oder verrin-
gern; einen Punct hingegen kann man hinzuse-
hen, und hinwegnehmen, ohne daß eine Größe
dadurch verändert wird. Man kommt also in der Be-
trachtung der Sinnenwelt entweder auf eine Einheit, die
nichts Reales mehr ist, oder auf etwas Reales,
welches noch nicht Einheit ist; das heißt auf kein Reales
absolut Einfaches⁷⁷⁾. Man begreift nun hieraus, 1) wie Bes

77) Dies ist der Sinn der vielfältig mißverstandenen Stelle Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. *οτι οτι οδιστοιον αυτο το εν, παρ
μεν το ζηντος αξιωμα, ουδεν αν ειη. ο γαρ μητε προστιθιμενον
μητε αφαιρουμενον ποιει τε μειζον, ου φασιν (αφαιρειν) ειναι, τουτο
των οβιων, ως δηλον οτι οντος μεγαθυς τον οντος και οτι μεγα-
θος, σωματικον (σωματικον).* Die eingeklammerten Worte, sind
Verbesserungen des, wie mich dünkt, verderbten Textes. Unmöge-
lich aber konnte Zeno behauptet haben, daß das Eine als
Noumenon körperlich sey. Denn Melissus hatte schon
gezeigt, daß alle Prädicate, welche dem Körper zukommen,
jehem widerspreche, und dahin geht auch Zeno's Raisonnement.
Aristoteles de Xenophano c. 2. *οτι οτι οδιστοιον αυτο το εν, παρ
μεν το ζηντος αξιωμα, ουδεν αν ειη. ο γαρ μητε προστιθιμενον
μητε αφαιρουμενον ποιει τε μειζον, ου φασιν (αφαιρειν) ειναι, τουτο
των οβιων, ως δηλον οτι οντος μεγαθυς τον οντος και οτι μεγα-
θος, σωματικον (σωματικον).* Die Hauptstellen, auf welche es hier ankommt, nehmlich Simpl. p.
Dox. — f. Anm. 75. — und die hier angeführte der aristotelischen
Metaphysik, lassen sich wohl im Geiste des Zeno in folgenden Schluß
zusammenfassen, den man den *λογος εν διχοτομιας* mit Simpl. nen-
nen könnte. Wenn äußere Größe und Theilbarkeit zum Seyn gehören
soll, so ist das Seyn nicht Eines, sondern nur Vieles; ist aber
das Eine untheilbar, so ist es auch nicht (d. i. es ist keines unter
den erscheinenden Dingen), denn so müßte es Größe haben und
körperlich seyn. — Für eine Folgerung von allgemeiner Bedeu-
tung, welche Aristoteles aus dem Prädicate der Untheilbar-
keit gezogen habe, möchte ich die letzte Hälfte dieses Schlußes dar-
um nicht ansehen, weil doch der wesentliche Inhalt desselben auch
in den Stellen des Simplicius (f. Anm. 66. und 78.) dem Zeno
beigelegt wird. — Mag man die Sache aber auf diese oder jene
Weise erklären, so wird man doch als Grundansicht festhalten müs-
sen, daß Zeno das Seyn des Vielen aufhob, um des Parmenides
Lehre von dem Seyn der Einheit zu beweisen; wie die Stellen
des Plato und des Simpl. (Anm. 63.) aussagen. [Zus. d. P.]

sagen konnte, man solle ihm das absolute Eins in der Erfahrungswelt aufzeigen, und dann wolle er alle Dinge erklären; und wie er behaupten konnte: Das Eine komme nicht unter den wirklichen Dingen, das heißt, in der Erfahrungswelt vor. 2) Daß Zeno eben hieraus einen Grund gegen die Wirklichkeit der Sinnenwelt hernehmen konnte, weil sie der Vernunftidee von der Einheit alles Wirklichen widerspricht. Er hatte darin vollkommen Recht, daß die absolute Einheit nur durch die Vernunft denkbar ist; irrte sich aber darin, daß er die objective Bedeutung der Idee falsch verstand. 3) Daß jene Sätze sehr leicht unrichtig verstanden werden konnten, wenn man nicht darauf achtete, ob dieselben die sinnliche oder intelligible Welt zum Gegenstande haben. Die Erklärung, welche wir oben gegeben haben, stimmt nicht nur mit dem ganzen Gedankensysteme des Philosophen zusammen, sondern sie gründet sich auch auf gute Zeugnisse⁷⁸⁾. 4) Der Mißverstand wurde noch dadurch vermehrt, daß der Sophist Gorgias das Daseyn aller Realen in der Welt läugnete, und sich dazu zum Theil Zenonischer Sätze bediente, so daß man glaubte, auch Zeno müsse alle Realität geläugnet haben. Der Irrthum aber verschwindet, sobald man unterscheidet, was dem Zeno und was dem Gorgias angehört⁷⁹⁾.

Ehe wir diesen Abschnitt beschließen, wollen wir noch die Hauptsätze und Unterscheidungsmerkmale der Philosophie dieser Denker angeben und in eine kurze Uebersicht fassen.

78) Simplicius in Physics Arist. p. 304. *Αλλ' εστιν απο του Ευδημου λογος ο Αλεξανδρος δοξαν περι του Ζηναρος λαβειν, ως αναιφουτος το εν. λεγει γαρ ο Ευδημος εν τοις φυσικοις, πραουν τουτο μιν οιν εστι, πρα δε τι εν, τουτο γαρ η ποσειτο. και Ζηνοια φασι λεγειν, ει τις αυτω το εν αποδοιη, τι ποτε εστι, λεγειν τα οντα [λεγειν]. η ποσει δε ως εοικε, δια το των μεν αισθητων εκαστον κατηγορικως τε πολλα λεγεσθαι και μερισμω, της δε στιγμης μηδεν τιθεναι. ο γαρ μητε προστιθεμενον αυξει, μητε αφαιρουμενον μειοι, ουκ εστι το των οντων ειναι.*

79) Aristoteles de Xenoph. C. 5. unterscheidet genau, was in dem ganzen Raisonnement dem Gorgias eigenthümlich ist, ότι ουν οντα

Alle vier stimmen darin überein, daß sie die Idee der absoluten Substanz constitutiv gebrauchen, als wäre durch sie ein wirklicher Gegenstand *) gegeben. Die Anwendung des Grundsatzes der Kausalität: aus Nichts wird Nichts auf Gegenstände der Erfahrung, welche doch als Dinge an sich betrachtet wurden, zeigte ihnen Widersprüche, welche die älteren Physiker nicht geahnet hatten. Da nämlich beim Dinge an sich von allen Bedingungen der Wahrnehmung abstrahirt werden muß, so ist es schon ein Widerspruch, es als entstanden und veränderlich zu denken. Das Entstehen selbst ist für die reine Vernunft unbegreiflich, und daher die ganze Erfahrung etwas Unerklärliches, wofür die Vernunft keinen Grund, als die Täuschung der Sinnlichkeit, anzugeben weiß. Indem sie also von der Sinnenwahrnehmung absahen, und nur bei dem Gesichtspunct der reinen Vernunft stehen blieben, kamen sie auf das System der einzigen absoluten Substanz, welches auf dem Unterscheiden der Substanz in der Erscheinung von der Substanz als *Noumenon* beruhte. Um aber bestimmt angeben zu können, worin die Philosopheme der einzelnen Eleaten von einander abweichen, müssen wir theils auf die Entwicklung des Begriffs der Substanz, theils auf die Begründung des Systems sehen.

Xenophanes faßte alles Wirkliche, Gott und Welt, in die Einheit des Wesens zusammen.**) Die Prädicate, welche er dem Etwas und All beilegte, waren fast alle negativ, ausgenommen die Vorstellkraft und Allmacht***). Parmenides Begriff [des Seyns] stimmte damit im Wes

οὐκ ἐστὶν, οὐκ πολλὰ, οὐκ αἰωνότα, οὐκ γινόμενα. τα μὲν δὲ
Μελισσος, τα δὲ ὡς ἔχοντες ἐπιχειρεῖ διακρίνειν μετὰ τῇ πρώτῃ
ιδίαν αὐτοῦ ἀποδείξιν, ἐν ἣ λέγει, ὅτι οὐκ ἔστιν οὐκ ἐστὶν, οὐκ
 μὴ ἔστιν. Es ist also ein kleines Versehen, wenn Buhle
 glaubt, den Satz, nichts sey wirklich, habe Gorgias vom
 Zeno entlehnt.

*) Nur nicht in dem Sinne, in welchem unser Verf. und der gemeine Sprachgebrauch Gegenstände wirklich nennt, d. h. eben ein Erfahrungsgegenstand.

**) S. die Anmerk. zu S. 166.

***) Vergl. S. 173.

sentlichen überein *); nur ging sein Begriff mehr auf das Weltall, so wie Xenophanes mehr den Begriff der Gottheit vor Augen hatte **). Daher dachte sich Parmenides das All durch eine Figur begrenzt, ***) Xenophanes weder begrenzt noch unbegrenzt ****). Beide entfernten alles Wahrnehmbare von dem Begriffe der einen Substanz; um aber demselben doch einen Inhalt und objective Beziehung zu geben, verbanden sie damit Prädicate des innern Sinnes und die Erfüllung des Raums. Beide fanden noch keinen Widerspruch zwischen der Einheit der Substanz und der Erfüllung des Raums; Melissus entdeckte diesen zuerst, und Zeno entwickelte ihn weiter. Aber beide fanden sich in Verlegenheit, wenn sie der Einen Substanz Prädicate beilegen wollten, wodurch sie als reales Wesen bestimmt würde. Je mehr also die Vernunft den Begriff der absoluten Substanz von Allem, was nicht in ihr enthalten ist, absonderte, sie reiner aufzufassen strebte, desto leerer wurde diese an Inhalt. Und so wurde denn endlich alles Wirkliche in eine bloße Idee verwandelt.

Der Grund dieser Idee wurde von allen Eleatikern nur auf eine dunkle Art in der Vernunft geahnet. Daher sehen sie auch die Vernunftserkenntniß der Erfahrung entgegen, und ohne die objective Gültigkeit jener Idee deduciren zu können,

*) S. 182. habe ich bemerkt, daß P. von dem Begriffe des Seyns ausging, worin der Hauptunterschied zwischen ihm und seinem Vorgänger beruht. A. d. S.

**) Vergl. das zu S. 192. Bemerkte. Wichtig bemerkt auch Buhle (Gesch. der neueren Philos. I B. S. 60.) daß die Eleatiker, weil sie die Einheit festhielten, entweder entschiedene Gegner der Volksreligion, wie Xenophanes, oder in Ansehung derselben entschiedene Indifferentisten waren und auf sie gar keine Rücksicht nahmen. A. d. S.

***). Im welchen Sinne P. dem Seyn Begrenzung beilegt, glaube ich in m. Ann. zu S. 188. übereinstimmender mit den Bruchstücken des Parmenides angedeutet zu haben. Uebrigens enthält der obige Ausdruck unsers Wfs. einen offensbaren Irrthum; denn das Seyn wird nicht durch eine Figur begrenzt, sondern wie eine begrenzte Figur, aber zugleich auch diese Gränze sich selbst setzend und als Denken (vgl. meine Ann. zu S. 191.) vorgestellt. A. d. S.

****) Bgl. S. 170.

oder nur das Bedürfniß dazu zu ahnen, glaubten sie in der Nothwendigkeit, mit welcher sie bei entwickeltem Vernunftvermögen gedacht wird, ihre Wahrheit zu entdecken. Die Wahrheit ihres Systems bewiesen sie daher nicht durch Deduction der Hauptidee, *) sondern durch Widerlegung der Erfahrung und der Anwendung des Verstandes auf Erfahrungsgegenstände, wobei die objective Realität der Idee der absoluten Substanz schon vorausgesetzt wurde. Denn nur deswegen hielten sie die Erfahrung für Täuschung, weil sie dieser Idee widerspricht **). Das Verdienst, dieses System durch diese apagogischen Beweise zu begründen, erwarben sich aber nur Melissus und Zeno, vorzüglich der letzte. Xenophanes und Parmenides stellten es bloß auf. Der erste bemerkte den Widerstreit zwischen Erfahrung und Vernunft, ohne ihn lösen zu können ***), Parmenides erklärte die Erfahrung für Täuschung der Sinne ****), ohne weiteren Beweis, als den Widerspruch mit jener Idee. Melissus entwickelte diesen weiter, und Zeno endlich bewies sogar, daß die Erfahrung in sich selbst widersprechend sey. Und dadurch hat er sich unstreitig das größte Verdienst erworben. Denn eines der Hauptprobleme der Philosophie ist, die Ansprüche der Vernunft und des gemeinen Verstandes festzusetzen und beiden ihre gehörigen Grenzen anzuweisen. Bevor dieses geschehen kann, müssen die Mißhelligkeiten zwischen beiden zur deutlichen Einsicht kommen, wozu Zenos Raisonnement gegen die objective Realität der äußern Anschauungen und des Raums, der ihnen zum Grunde liegt, immer einen trefflichen Anfang machte. Es

*) Die Eleaten hatten das Bewußtseyn, daß die Grundidee, als solche, nicht abgeleitet werden könne aus einer andern. A. d. F.

**) Vom Zeno saht der Verf. in den folgenden Zeilen richtiger, daß er auch zu erweisen gesucht, daß die Erfahrung sich selbst widerspreche. Vgl. m. Anm. zu S. 215. A. d. F.

***) Vgl. mein Anm. zu S. 179. A. d. F.

****) P. hob erst den Unterschied der Erfahrung und Vernunftkenntnis und ihren Widerstreit bestimmt hervor; vergl. Anmerkung zu S. 182. A. d. F.

ist nur zu bedauern, daß kein Denker auf diesem Wege weiter fortging, und die Resultate der Eleatischen Philosophie erst zu Platos Zeiten zum ernstlichen Nachdenken reizten. Anhängen behielt diese Schule immer *), sie wurde bis über Sokrates Zeitalter durch die Megariker fortgepflanzt. Aber solche originale Denker, wie jene, traten in ihr nicht wieder auf.

*) Mit den Eleaten bringt Eektus der Empiriker in Verbindung den Zenobios von Sorinich, der, da schon Demokrit seiner gedacht hat, ohngefähr im fünften Jahrhundert v. Chr. gelebt haben muß, und so unmöglich jener Zenobios seyn kann, der den Epikure Diogenes in sein Haus aufnahm (vgl. auch Menage zum Diog. L. VI, 71.) Eektus stellt ihm an zwei Orten (Pyrrh. Hyp. II, 18. adv. Math. VII, 48. 53.) mit dem Xenophanes darum zusammen, weil beide ein Kriterium der Wahrheit aufgehoben hätten, und sagt $\delta\upsilon\sigma\mu\alpha\tau\epsilon\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\omega\sigma\alpha\iota\ \sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma$. Die Behauptung des Zenobios aber, die mit den Lehmeinungen des Xenophanes auf ein hinaus kommen soll, führt Eektus in der zweiten Stelle so an: $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\ \pi\alpha\sigma\alpha\varsigma\ \phi\alpha\tau\tau\alpha\iota\sigma\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\ \delta\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \tau\alpha\ \tau\omega\upsilon\ \mu\eta\ \sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma\ \mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \tau\alpha\ \gamma\epsilon\gamma\eta\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \gamma\iota\gamma\alpha\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\ \tau\omega\ \mu\eta\ \sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma\ \mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \tau\omega\ \phi\theta\iota\sigma\iota\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \phi\theta\iota\sigma\iota\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma$. oder wie es adv. Math. VII, 53. heißt $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \phi\alpha\tau\tau\alpha\iota\sigma\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\varsigma$, $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \mu\eta\ \delta\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\varsigma\ \sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma\ \tau\omega\varsigma\ \sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$ (vgl. VII, 388.). Diese Behauptung aber stützte er auf eine Anklage des Sinnes (dieselbe zur $\alpha\iota\omega\delta\eta\sigma\iota\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma$ VII, 34.) d. h. auf die Annahme daß die Sinne täuschen, wie auch die folgenden Eleaten annahmen. Ob aber Zenobios auch im Uebrigen der Ansicht der Eleaten beigetreten sey, läßt sich mit Gewißheit nicht bestimmen. Wahrscheinlich ist jedoch daß $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\varsigma$ eine Fälschung des Eektus, die auf einer solchen Verallgemeinerung beruht; denn das Uebrige ließe sich übereinstimmend mit eleatischen Ansichten, von den Erscheinungen erklären, die auf Sinneswahrnehmung beruhen, so daß das $\mu\eta\ \sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma$ das nicht wahrhaft Seiende, die $\sigma\iota\omega\sigma\iota\mu\epsilon\varsigma$ in der andern Stelle die erscheinenden Dinge bezeichneten. Die Gründe, die ich dafür anzuführen habe, sind erstens, daß Eektus auch in den Stellen, wo er diese Behauptungen des Zenobios beurtheilt, den Satz $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \phi\alpha\tau\tau\alpha\iota\sigma\iota\varsigma\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\varsigma$, welches doch von den Sinnesverstellungen und Bildern gilt, als Hauptsatz desselben anführt (VII, 388. und 399.) — zweitens, daß er in der Hauptstelle (adv. Math. VII, 54.) eine solche Verallgemeinerung offenbar vornimmt. Er sagt hier nemlich: daß aber Alles falsch, und deshalb unbegreiflich ist, auch kein entscheidendes Kriterium existirt, wird aus der Anklage des Sinnes gezeigt. Denn wenn das höchste Kriterium, das über alle Dinge sich erstreckt, falsch ist, so ist nemlich alles falsch; jenes aber sind die Sinne; also ist alles falsch. — Letzteres war doch des Empirikers Schluß. L. d. P.

Fünfter Abschnitt.

Philosophie des Heraclit.

Zwischen der siebzigsten und achtzigsten Olympiade lebten noch einige Denker, die, ob sie sich gleich nicht zu der Höhe der Speculation, welche die Eleatiker erreicht hatten, erhoben, dennoch durch mehrere scharfsinnige Forschungen eine Stelle unter den ältesten Philosophen sich erworben. Die Erfahrungswelt war der Kreis, auf welchen sich ihre Philosopheme beschränkten; die Principien, aus welchen sie alle Phänomene zu erklären suchten, waren bloße Naturkräfte, obgleich die Vernunft aus einem noch dunkel geahneten Bedürfnisse dieselben vergötterte. Ungeachtet der Einseitigkeit ihrer Vorstellungsart, und der Unerweislichkeit ihrer Principien, verdienen sie doch nicht allein wegen des Scharffsinnes, mit welchem sie die Phänomene der Natur, auch nach ihrer einseitigen und unvollkommenen Ansicht, erklärten, sondern auch deswegen Aufmerksamkeit, weil spätere Philosophen nach Sokrates auf den Hauptsätzen derselben ihre philosophischen Systeme zum Theil aufbauten. Zu ihnen gehörte Heraclit *).

Heraclit war zu Ephesus geboren, und blühte um die 69 Olympiade. Von seinem Leben ist sehr wenig bekannt, aber was wir aus demselben wissen, zeigt uns denselben als einen Mann von großem Geist und Character. Aufgefordert von seinen Bürgern, an der Verwaltung des gemeinen Wesens Antheil zu nehmen, schlug er es aus, weil er die Verfassung, die Gesetze und die Maximen der Regierung nicht billigte. Wahrscheinlich würde er auch dasselbe Schicksal, wie

*) Die untergeordnete Stellung, welche hier unser Verf. dem Heraclit und den folgenden Philosophen anweist wird durch das bedeutende Eingreifen derselben in die Vollendung der philosophischen Naturansicht der Griechen widerlegt, wovon wir unten mehreres bemerken werden.

Hermoborus erfahren haben, welchen die Ephesier verbannten, weil sie keinen Mann, der sich durch irgend einen Vorzug auszeichnete, unter sich dulden wollten ¹⁾). Entfernt von allen Staatsgeschäften widmete er daher alle seine Muße dem Nachdenken, dessen Frucht ein tiefsinniges Werk über die Natur war. Er legte dieses in dem berühmten Tempel der Diana als einen Schatz nieder, der nur verständigen Kennern zugänglich seyn sollte ²⁾). Daß es sehr dunkel geschrieben war, ist unter allen alten Schriftstellern ausgemacht. Ob aber dieser Philosoph absichtlich unverständlich schrieb, oder ob er die Fähigkeit sich deutlich auszudrücken nicht besaß, oder ob endlich damals die philosophische Sprache noch zu wenig ausgebildet war, dieß ist nicht eben so entschieden. Nach Aristoteles rührte die Dunkelheit vorzüglich daher, daß es schwer war, jene Schrift gehörig zu interpungiren, und die Beziehung der Worte auf einander zu bestimmen ²⁾). Hieraus läßt

1) Diogenes Laert. IX, §. 2.

2) Diog. L. IX, 6. Vielleicht schöpfte aus derselben Quelle Tatianus (orat. ad Graec. ed. Oxon. p. 11.) Xetixte Schriftsteller wissen nichts davon. Gewöhnlich kommt das im Alterthum berühmte und vielfach (besonders von den Stoikern Diog. IX, 15.) commentirte Werk, (vgl. Ritter Gesch. der ion. Phil. S. 79.) dessen Bruchstücke Schleiermacher in seiner Abhandlung (in Wolfs Museum für Alterthumswiss. 1 Bd.) mit eben so viel Fleiß als Scharfsinn zusammengestellt hat, unter dem, den Forschungen der ältesten griechischen Philosophen gemeinsamen, Titel *περὶ φυσικῆς* vor. Auch den Titel *Μορμὸς* führt Diog. L. (IX, 12) an, welchen Schleiermacher aus einem Mißverständniß des Plato (Soph. p. 242. E.) erklären will. Die Einteilung dieses Werks in drei *λογους* nemlich in die Rede vom Ganzen, in die politische und die theologische, schreibt Schleiermacher mit triftigem Grunde den spätern Auslegern (S. 350.) zu. Aus den daraus vorhandenen Bruchstücken und den Angaben der Alten über dasselbe ergibt sich, daß dasselbe auch Ethisches enthalten habe, aber ungetrennt von dem Physischen, welches in der Ansicht des P. das Vorderrschende war. Vgl. Schleiermacher a. a. O. bis S. 355. und Ritters Gesch. der ion. Phil. S. 76. ff. X. d. P.

2) Aristoteles Rhetoric. III, c. 5. *τα γὰρ ἑρμηνεύοντες διακρίναι, ὅτι γὰρ, διὰ το σόφισμα τῆς, ποικίλης προαίτης, τῆς ὑποθέσεως καὶ τῆς ποικίλης.* Als Beispiel führt er den Anfang dieser Schrift an: *τοῦ λόγου τοῦ ἐν αὐτῷ, αὐτὸς αὐτῷ, αὐτῷ αὐτῷ, γινώσκων.* [Zum folgt Demetrius de elocutione §. 192. p. 78. ed. Schenckel. Vgl. Sext. adv. Math. I, 301. Zuf. h. P.]

sich noch nicht folgern, daß Heraklit nicht habe verstanden seyn wollen, wie Cicero und mehrere spätere Schriftsteller behaupten ³⁾. Indessen ist doch soviel gewiß, daß Heraklit deswegen den Beinamen des Dunkeln (*oxoreuvoc*) erhielt ⁴⁾.

Als Lehrer des Heraklit nennt Diogenes und Suidas den Xenophanes und Hippasus von Metapontum. Dieses Datum aber erfordert noch eine schärfere kritische Untersuchung. Das Ansehen dieser Schriftsteller selbst ist zu gering, um darauf etwas zu bauen, und was Xenophanes betrifft, so ist es nach dem Zeugniß des Eotion, welches Diogenes als Quelle anführt, nur eine von einigen Schriftstellern angenom-

3) Cicero de natura Deor. I, c. 26. III. c. 24. de divin. II, 64. Diogenes IX, 6. Das Urtheil des Sokrates von Heraklits Schrift aber, (Diogenes Laert. II, §. 22. vgl. IX, 11.) beweist, daß es nicht ganz unverständlich, sondern nur schwer zu verstehen war. Was ich verstanden habe, sagte er, ist vorzüglich, wahrscheinlich also auch das, was mir unverständlich geblieben ist. Aber freilich müßte man dazu einen delischen Schwimmer haben.

4) Aristot. de mundo V. p. 374. E. ed. Casaub. Laetius I, v. 640. Cicero de Finib. II, c. 5. Plot. Enn. IV, 8. 1. Seneca Epistol. 12. [Gegen den Vorwurf der absichtlichen Dunkelheit, welche erst einem spätern Zeitalter angehört, hat Schleiermacher in seiner genannten Abhandlung den Heraklit gründlich vertheidigt (S. 322. ff.) Er meint, daß Heraklits Dunkelheit nur eine „grammatische gewesen sey, im ersten Anfange der philosophischen Prosa höchst natürlich und verzeihlich.“ Mit Recht aber bemerkt Ritter (a. a. O. S. 82. ff.) daß wenn der Grund jener verdächtigten Dunkelheit allein in der Beschaffenheit der alten Prosa läge, dann Heraklits Zeitgenossen und noch frühere Philosophen in gleichem Maße gewesen seyn würden, ohne daß wir doch so häufige Klagen über ihre Dunkelheit hören. Man wird also wahrscheinlicher annehmen, daß jene grammatische Dunkelheit, welche Aristoteles erwähnt, und welche mit der Rohheit der ältern Prosa auch wohl zusammenhängen kann, zugleich eine eigenthümliche, in der Weiseart des Heraklit begründete gewesen sey, weshalb ihn auch der Sillograph Timon (beim Diog. L. IX, 6.) den räthselhaften (*αἰνιγματῶν*) nennt. Hieraus weisen ebenfalls seine Bruchstücke hin: welche seine Vorliebe für einen Vortrag ausprechen, der sich kunstlos dem Eindruck der Begeisterung hingibt und von dem Höheren nur andeutend redet. Daher die sprichwörtliche Kürze und bildliche Einkleidung seiner Gedanken. Ausdrücklich sprechen diese Vorliebe der bei Schleiermacher a. a. O. S. 333. ff. unter Nummer 9 — 12 aufgeführten Bruchstücke aus. Zuf. b. §.]

mene Meinung⁵⁾. Mehr Gewicht hat eine Stelle aus Hera-
klits Schrift selbst, welche Diogenes anführt: „Bielwis-
seret ist noch keine Cultur der Vernunft; sonst
hätte sie auch Hesiodus, Pythagoras, Xenopha-
nes und Melatäus weise gemacht. Alle Weisheit
besteht nur darin, das Gesetz zu erkennen, nach
welchem Alles in Allen regiert wird“⁶⁾. Heraklit
muß also doch wenigstens Kenntniß von den Schriften jener
beiden Philosophen gehabt haben; und das ist auch das ein-
zige, was daraus folgt. Großen Einfluß auf seine Philoso-
phie hat jene Kenntniß wahrscheinlich nicht gehabt. Am
ersten könnte man dieses noch von Hippasus kosmologischen
Ideen vermuthen, da sie mit denen des Heraklit einige Ähn-
lichkeit haben⁷⁾. Desto mehr hat vielleicht Alles dieses zu-
sammen genommen auf seinen philosophischen Geist gewirkt,
von dessen Gange sich hier und da noch einige wenige Spu-
ren aufgezeichnet finden⁸⁾. In seinen Jünglingsjahren hatte

5) Diogenes Laert. IX, §. 5.

6) Diogenes Laert. IX, §. 1. πολυμαθία γαρ οὐ διδασκαλία. Ησίοδος
γάρ οὐκ ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνη τε καὶ
Μελαιόν. ὡσαύτως γὰρ ἐν τοῖς σοφοῖς ἀπιστοῦμαι γυναικί. ἥτις ἐγχε-
ρίσθηται πάντες διὰ πάντων.

7) Ueber diesen s. oben S. 146. unsere Anmerkung. Die Nachricht
beim Euibias (s. v. Ἡρόκλη.) daß Heraklit den Xenophanes und
Hippasus zum Lehrer gehabt, gründet sich, was den letztern anlangt,
wahrscheinlich auf die Lehre des Hippasus, daß Feuer der Grund-
stoff der Dinge sey, weshwegen beide bei Aristoteles und Simplicius
oft neben einander genannt werden (vgl. Anm. 9.) Aber es ist
theils ungewiß und unwahrscheinlich, daß hier Heraklit so behaup-
tet habe, theils scheint selbst Euibias jener Angabe keinen Glau-
ben beizumessen, denn er sagt auch: οὗτος ἐμαθήμενος εὐδαι-
μων φιλοσοφῶν, οὗτος δὲ καὶ ἐκτελέσας νόμον. X. d. §.

8) Einstimmig legt das Alterthum dem Heraklit eine von seinen
Zeitgenossen ganz abweichende Geistes-eigenthümlichkeit bei, die sich
nach Arist. Eth. Nic. VII, 5. Magn. Mor. II, 6. als Eigensinn im
Festhalten eigener Meinungen, im Praktischen als düstere, men-
schenfeindlicher Sinn, oder vielmehr als Verachtung der Menge
(nach Theophrasts Stelle bei Diog. L. IX, 6. Vgl. Tullianus orat. ad
Gr. p. 11.) gezeigt habe. Unzufrieden mit dieser wie mit der
Weisheit seiner Vorgänger überließ er sich ganz den Meditationen
seines eigenthümlichen Geistes. Mit Grund beschwichtigt daher
Schleiermacher a. a. O. S. 388. ff. die Ausführungen der Späteren,
welche, durch geringe Ähnlichkeiten geleitet, ihm irgend einen Lehr-

sein Geist eine skeptische Richtung genommen; im Alter war er der größte Dogmatiker; dort behauptete er nichts zu wissen, hier war er überzeugt, Alles zu wissen⁷⁾. Es wäre zu wünschen, daß uns die Ursache seines frühern Zweifels an aller Erkenntniß auch wäre gemeldet worden; sie würde manchen Aufschluß über seinen Dogmatismus geben. Wenn wir uns nicht sehr irren, so wirkte bei ihm derselbe Grund, der auch späterhin bei den Pyrrhoniern von so großem Einfluß war. Bekannt mit den Meinungen mehrerer Denker über die Entstehung der Welt und die Natur der Dinge in derselben, konnte er bei dem Widerstreite derselben keine mit Ausschließung der übrigen für die wahre erkennen, und sein Verstand blieb unentschieden. Dieser Zustand war aber nicht das Resultat einer strengen Untersuchung des Erkenntnißvermögens, sondern nur eine durch das Unvermögen, den Grund der widersprechenden Meinungen zu entdecken, abgendiigte und daher immer peinliche Zurückhaltung. Natürlich suchte er daher aus diesem Zustande sobald als möglich heraus zu gehen, und für sich ein System zu gründen, welches wo nicht Ueberzeugung doch Befriedigung mit sich führte. Es kam nur auf den Weg an, auf welchem dieses zu suchen war. Eine glückliche Ahnung der Wahrheit führte ihn an den einzig richtigen; aber er wußte ihn nicht mit Glück zu betreten. Heraklit besaß von Natur eine gewisse Art von Stolz, der sich auf das Gefühl seiner Geisteskräfte stützte. Er nahm sich da-

zer geben, um seine Philosophie von frühern ableiten zu können. Dagegen können wir sagen, daß seine philos. Lehre durch das Frühere gefordert war; namentlich durch den Gegensatz der Eleaten, welchen auch Plato (Theaet. 180. E. Soph. 142) hervorhebt.

A. d. F.

- 7) Diogenes Laert. IX, §. 5. [Vergl. Procl. in Tim. p. 106. Nur daß dieses Alleswissen als das Wissen des Allgemeinen, des *λογος κοινος*, von dem er sonst auch spricht, nicht als das Wissen des Besondern, oder das historische Wissen zu verstehen ist, da ja F. selbst das Einzelwissen als unheilfam verwirft (vgl. Anm. 6.) und es selbst an Pythagoras tadelt. (Vgl. mit dieser Stelle Diog. L. VIII, 6. wo Heraklit von dem historischen Wissen des Lehren spricht). So mochte wohl die obige Stelle des Diogenes nur aussprechen, daß er erst im Alter zu einem wahren und festen philosophischen Wissen gelangt sey.

Zus. b. §.]

her vor, niemanden als sich selbst sein System zu verbanen; er fing an sich selbst zu erforschen, und aus sich selbst sein Wissen zu schöpfen. Die bekannte Inschrift des Tempels zu Delphi: Erkenne dich selbst, die einen tiefen Eindruck auf ihn machte, hatte ebenfalls die Aufmerksamkeit auf sein eignes Gemüth gelenkt *).

Es ist zu bedauern, daß wir zwar den Punkt wissen, von welchem das Philosophiren des Heraclit ausging, aber nicht das Ziel, auf welches er kam; wir können nicht einmal den ganzen Weg übersehen, den er bis zum Endpunkte zurücklegte, und wir kennen sein philosophisches System viel zu unvollständig, als daß wir jene Resultate mit Sicherheit da-

8) Diogenes Laert. IX. §. 5. αὐτὸν οὐκ ἐλκυσσάδας καὶ μάθων πᾶντι πρὸς ἑαυτὸν. Plutarchus advers. Colotum. p. 118. Ὁ δὲ Ἡρακλείτης οὐ μόνον τι καὶ αὐτὸν διανεπαγυμνός; ἐδιδίχατο καὶ ὡς οὐκ ἐμὲν ὅτι καὶ τὸν ἐν ἑαυτοῦ γυμνασίου διανέμεται ἑαυτὸν καὶ τὸ πᾶσι σιμύων. [Schwerlich möchte sich der Sinn des in diesen Stellen enthaltenen Heraclitischen Ausspruchs genau bestimmen lassen, den schon die alten Berichterstatter verschieden auffassen. Diogenes bezieht ihn auf die Selbstkämpflichkeit, Plutarch auf die Form der Heraclitischen Forschung; Plutarch auf den Argwohn derselben, das eigne Selbst. Schliermacher nimmt die Bedeutung seiner selbst in der besondern Weise, die sich aus dem Geiste der Heraclitischen Lehre zu ergeben scheint, indem er zugleich eine Stelle bei Stobaeus (XXI. serm. p. 176. Ἡρακλείτης ποτὶ αὐτὸν πᾶντι γυμνὸς ἀνέστηκεν οὐ καὶ αὐτὸν μάθων ἑαυτὸν) darauf bezieht; so daß Heraclit habe sagen wollen, „er habe in seinem ewigen Flusse sich selbst gesucht, und auch sich nicht gefunden als findend, beherrend, eben daraus aber sey ihm alle Erkenntniß erst aufgegangen“; so daß der Kern seiner ganzen Weisheit eben dieses sich selbst Betrachten und nur in der gemeinsamen Vernunft finden könne gewesen seyn. S. a. a. O. S. 531. Witter will umgekehrt den Gedanken von dem ewigen Flusse der Dinge, als den Grundgedanken der Heraclitischen Lehre, mittelst jenes Ausspruchs erklären (Gesch. der ion. Phil. S. 156 ff.). Der Sinn dieses Ausspruchs sey, Heraclit habe von der Erforschung seines eignen Geistes ausgehend, in ihm das Verhältniß gefunden, wie das All geleitet wird, und indem er die Quelle seines Lebens aufgesucht, sey ihm diese selbst in das eine Leben des Weltalls versunken, so daß Heraclit, von der physischen Betrachtung des menschlichen Geistes zu seiner Naturansicht gelangt sey“. — Mit Gewisheit läßt sich nur das Eine sagen, daß Heraclit's Lehre aus einer tiefen und bewußtern Forschung über das Leben hervorgegangen, wobei der Anstoß durch die eleatische Lehre nicht ausgeschlossen ist. (Zus. d. φ.)

raus zu entwickeln wagen könnten. Denn die dunkle Schreibart dieses Mannes hat wahrscheinlich die Folge gehabt, daß man seine Philosopheme weder alle richtig verstand, noch sie der Nachwelt im Zusammenhange überlieferte. Hätten wir sein ganzes System im Zusammenhange vor uns liegen, so könnten wir den Gesichtspunct, aus welchem, und die Probleme, für welche er sein Gemüth zu erforschen suchte, entdecken. Von allen diesen läßt sich jetzt nur wenig bestimmen. Die Data, welche uns jetzt davon bekannt sind, verstaten uns kein anderes Resultat, als daß Heraklit auf einem guten Wege sich befand, ohne noch zu wissen, worauf er blicken und was er erforschen solle. Das Problem, welches er sich vorlegte, scheint, wenn man auf die obigen Data und die uns bekannten Philosopheme desselben eine Vermuthung wagen darf, kein anderes gewesen zu seyn, als: Welches ist der Grund von den durchkreuzenden und widersprechenden Meinungen der Menschen, daß sie über keinen Gegenstand einig sind, und daher nichts wissen? Denn hierauf beruht nach unserer obigen Vermuthung seine *) Skepsis. Dieses Problem hätte ihn auf eine Untersuchung des Erkenntnißvermögens führen müssen; allein er kam statt dessen auf die Natur der Dinge zurück, eine Folge, die uns in jenen Zeiten nicht befremden darf. Denn man findet nur das, was man sucht. Sein System enthält wirklich nach seiner Ansicht eine Auflösung jener Frage. Dieses ist kein unwichtiger Grund für die Richtigkeit unserer Vermuthung, und wir sehen uns dadurch in den Stand gesetzt, in seine Philosopheme einen etwas bündigern Zusammenhang zu bringen..

Heraklits kosmologisches System war dem der Ionischen Philosophen in Ansehung des Gesichtspuncts nicht unähnlich, obgleich in den Resultaten sehr davon verschieden. Woraus ist alles entstanden? Dies war die Frage, durch deren Beantwortung sie das Grundwesen der Dinge zu erforschen

*) s. oben Zusatz zu Anmerk. 7.

glaubten. Auch Heraclit machte dieses Problem zum Gegenstand seines Nachforschens, nur mit dem Unterschiede, daß er in seinem Systeme schon etwas deutlicher den Urstoff von der Urkraft unterscheidet, und nach erweitertem Gesichtskreise schon auf weit mehrere Erscheinungen Rücksicht nimmt.

Der Grundsatz, der unsern Philosophen dabei, zum wenigsten dunkel, leitete, war: Dasjenige Wesen, welches alles Leben, alle Wirksamkeit in der Natur hervorbringt, und von der Art ist, daß es mit seiner Einheit alle übrigen Dinge durchbringt, auflöst und verändert, das ist das Grundwesen *), die erste Ursache aller Erschei-

*) Hier muß sogleich bemerkt werden, daß Heraclit, wenn er überhaupt von einer *αρχή* der Dinge ausdrücklich gesprochen hat, woran sehr zu zweifeln ist, den Ausdruck in einem ganz andern Sinne genommen, als er von den andern ionischen Philosophen gebraucht wird; es ist ihm nemlich das Feuer nicht eine ursprünglich ruhende physische Substanz, etwas, was in den Erscheinungen unverändert bliebe, sondern das in allen Erscheinungen sich verändernde Grundwesen, in seiner Erscheinung das Bewegteste, und als solches das Sinnbild aller Bewegung; die ewige ununterbrochene Bewegung aber, oder das ewige Werden, das eigentliche Grundprincip seines Systems, welches sich ausdrückt in dem *πάντα ῥεῖ* (s. Anm. 17.). Was aber jenen Ausdruck *αρχή* anlangt, so möchte schwerlich jemand, welcher die vorhandenen Bruchstücke heraklitischer Philosophie unbefangen geprüft, und durch dieselben die Grundanschauungen jenes Mannes aufgefaßt hat, abgeneigt seyn, mit Schliermacher (S. 371. und 444.) zu urtheilen, daß Aristoteles Heraclits Philosophie vom Feuer mit Unrecht neben den Philosophemen der andern Ionier unter seine Rubrik der *αρχή* gebracht habe. Hiermit scheint es auch zusammenzuhängen, daß selbst Aristoteles anderwärts die *ἀρχὴ φύσεως* (vgl. Anm. 25.), und eine damit übereinstimmende Meinung Anderer die Luft (s. Anm. 10.) als das Princip nennt, wenn sie nicht etwa das Feuer mit der Luft (*αἰθέριον αὐρᾶν* bei Stob. serm. I. p. 138.) verwechselten. Denn nach dem angeführten Grundgedanken des Heraclit kann es kein elementarisches Grundprincip geben, woraus alle Dinge entstehen und das ihnen unverändert zum Grunde liege; was eigentlich die materielle Grundursache (*αρχή*) im Sinn der alten ionischen Kosmophysiker sagen will. In auch eine zweite Angabe des hierin schwankenden Sextus, welcher anführt, daß Aristides nach Heraclit Meinung die Zeit für einen Körper gehalten habe, weil sie sich nicht von dem Wirklichen und vom ersten Körper unterscheide (adv. Math. X, 216 und 230 — 233.) läßt sich wohl daraus erklären. Heraclit sagte in den Dingen das Werden auf. Da nun die Zeit

nungen. Dieses ist nach vielfältigen Erfahrungen das Feuer⁹⁾. Diese Bemerkung ist sehr wichtig, um das Heraklitische System verständlicher zu finden, und Widersprüche, die zu offenbar sind, als daß man sie einem Denker auch in jenen Zeiten beimessen könnte, aus der Darstellung desselben zu verbannen. Das Feuer kommt nehmlich in verschiedener Bedeutung vor. Heraklit versteht unter demselben bald die Urkraft der Natur, durch welche alle Veränderungen sowohl in der physischen als geistigen Welt bewirkt werden, bald den Zustand, in welchen alle Dinge durch das Feuer auf-

die Form des Werdens, oder das Werden in abstracto ist, so konnte ihm die Meinung beigelegt werden, er halte die Zeit für einen Körper, denn ihm erschien das Körperliche nicht als absolut Ruhendes, Beharrliches, sondern nur als relative Hemmung entgegen gesetzter Bewegung (s. unten). Indem nun $\Phi.$ ferner unter den körperlichen Verwandlungen derjenigen Verwandlung, die in das Gebiet der Luft eingreift, wie wir später sehen werden, einen Vorzug gab, so konnte ihm auch ferner die Meinung beigelegt werden, die Zeit sey von dem ersten Körper (welches Ausdrucks sich aber $\Phi.$ gewiß nicht bediente) oder dem Princip der Bewegung nicht verschieden. Wunder einleuchtend scheint mir Ritter jene Angabe (S. 125.) auf die Verbindung der Zeit mit dem Verhältniß zu beziehen.

X. d. $\Phi.$

- 9) Aristoteles Metaphysic. I. c. 3. *Ἰππασος δὲ πῦρ — καὶ Ἡρακλείτης ὁ Ἐφεσῖος (καὶ ἀρχὴν τιθεῖσιν)* Plutarch. De creat. Phil. I. c. 3. Diogenes Laert. IX. §. 7. *Ἐκ πυρός τε πάντα συνίσταται, καὶ εἰς τὸντο ἀναλύονται, εἰ §. 8. Πῦρ εἶναι στοιχείον κ. τ. λ.* Simplicius in Physica Aristotelis p. 6. a. *Ἰππασος — καὶ Ἡρακλείτης — πῦρ ἐποίησαντο τὴν ἀρχὴν, καὶ ἐκ πυρός ποιοῦσι τὰ ὄντα πύκνωσι καὶ μανῶσι, καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ, ὡς ταύτης μίαις οὐσῃς φύσεως τῆς ὑποκείμενης. πῦρος γὰρ ἀμειβὴν εἶναι φασιν. — καὶ ὅλητοις καὶ αἰνὰς τὸ ζῶον καὶ δημιουργικὸν καὶ πεπικὸν καὶ διὰ πάντων χωρεῖν καὶ πάντων ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος διασπαινοῖ, ταύτην ἰσχὺν τὴν δοξάν. — εἰ δὲ ἐκ στοιχείων μὲν τὸ ἐλαχίστον ἐστίν, εἰ οὐ γίνεται τὰ ἄλλα καὶ εἰς ὃ συνάλλεται, λεπτομερέστατον δὲ τῶν ἄλλων τὸ πῦρ, τούτῳ ἀντὶ καὶ μάλιστα στοιχείον.* Letztere Stelle erinnert zugleich an Aristoteles Metaphysic. I. c. 7. [Diese Stelle aber erinnert wiederum an die Stelle Plato's im Kratylus p. 412. *Ὅσοι γὰρ ἡγούμενοι τὰ πάντα εἶναι ἐκ πυρός, τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσι τοιοῦτον τὰ πάντα εἶναι οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τούτου πάντος εἶναι τὰ διαξίον, δι' οὗ πάντα τὰ γινόμενα γιγνέσθαι. εἶναι δὲ τὰ χυμώτεον τούτῳ καὶ λεπτοτάτον. οὐ γὰρ ἐν δυναμίδι ἄλλως διὰ τὸν ἰσχυρὸς εἶναι πάντος, εἰ μὴ λεπτοτάτον τι ἦν, ὥστε αὐτὸ μῆδεν σιγγῶν, καὶ ταχίστον, ὥστε χρῆσθαι ὡσπερ ἰσχυροὶ τοῖς ἀλ- λόις.* Zus. d. $\Phi.$]

gelöst werden *). In der ersten Bedeutung kann man nicht fragen, ob das Feuer einfach, oder mit andern Stoffen versetzt sey, denn es ist bloß von einer allwirkenden Kraft die Rede; dadurch ist aber die Mannichfaltigkeit der Stoffe in der zweiten Bedeutung noch keinesweges geleugnet. Weder die neuern noch die ältern Schriftsteller haben diesen Unterschied bestimmt genug gefaßt, und daher rühren ihre widersprechenden Nachrichten und Erklärungen 20). Vielleicht gelingt es uns,

*) Das Feuer bedeutet dem Peraklit, wenn wir uns an dessen Bruch Röde und die ältesten Uebersetzungen halten: 1) die unfehlbar bildende und bewegende Kraft der Dinge, das immer in Verwandlungen begriffene Grundwesen, das Eine nach bestimmten Gesetzen sich immer Verwandtende und in diesem Verwandeln sich Gleichbleibende. Hierher gehören die Stellen, in welchen die Welt dem Feuer gleichgesetzt wird, wie das Bruchstück beim Clemens, wo von dem ewig lebenden Feuer die Rede ist (S. den Zusatz zur 12. Anmerk.) Hierher gehört auch Scholermacher S. 453. und f. mit Recht die Stelle in Platon's *Timaeus* p. 412. (vgl. damit Ritter a. a. O. S. 91. f.) Hierher gehört ferner das *αἰώνιον αὐτὸ οὐ μεταβάλλον* bei Simplicius ad Ar. de corp. 111, 1. l. 158b sq. wodurch das *αἰώνιον* des Aristoteles (vgl. Anm. 16.) berichtigt und die *αἰώνιος* *φύσις* (vgl. Simplicius in phys. 60) genau bestimmt wird; eben so das *αἰώνιον* *πᾶσι* bei Simplicius, ecl. I, 58. (f. Anm. 37.) und die *ignis* wie in der stoischen Theorie. 2) das erscheinende und gewordene Feuer, oder die höchste und letzte Stufe der Verwandlungen jenes bewegenden Princips, welche sich zugleich als die äußerste Grenze des Bewegten in der Welt darstellt (Hierher gehören die Stellen, in welchen das Feuer unter den Verwandlungsstufen der Dinge angeführt wird), insbesondere aber das Feuer, wie es z. B. während aus dem Wasser sich ergehend betrachtet wird. Die Natur des erscheinenden und mit der Wärme verbundenen Feuers, durch welches eben auch der Prozeß des Werdens und Vergehens in der Natur bestimmt und bezeichnet wird, wor, wie schon Simplicius durch das *ἡμετέριον* *αὐτὸ ἀπὸ ἀπαιτούμενον* *αὐτὸ μεταβάλλον* u. s. l. in der (Anm. 9.) angeführten Stelle andeutet, der Grund, warum jenes bewegende und bildende Princip selbst Feuer genannt wurde. Von dem nun machte Peraklit schwerlich überall bestimmt unterscheiden, und also wohl in mehreren Aussprüchen unter einem Ausdruck vermischt haben. Ein solcher Unterschied liegt aber dem bei Clemens (p. 229.) aufbewahrten Peraklitischen Ausspruche zum Grunde: *το μὲν ἑστὸν πᾶσι οὐκ ἔστι λείπον, τὸ δὲ ὑπὸ τοῦ* untergeordneten Feuer seinen Gegensatz hat. H. d. A.

20) Diese streitigen Punkte sind: 1) ob Peraklit Feuer oder Luft für das oberste Princip gehalten: Sextus Empir. advers. Mathematic. IX. f. 360. X. 233. (S. m. Anm. zu S. 236. u. die Anm. zu Cap. VI.) 2) ob er die Entstehung der Dinge durch Verwandlung eines Grundstoffs, oder durch Absonderung und Verbindung verschiedener Stoffe

durch folgende Vergliederung der Hauptsätze dieses System deutlicher darzustellen.

I. Das Feuer ist diejenige Kraft, durch welche alle Veränderungen in der Welt wirklich werden. Es bewirkt die Auflösung der verschiedenen Materien, aus denen die Körper bestehen *), und wiederum ihre Absonderung aus der Masse und neue Verbindung **). Dieser Hauptsatz gründet sich wahrscheinlich auf Beobachtungen über die Entstehung und das Wachsthum der Pflanzen und Thiere, bei welchen die Wärme sich als das belebende und wirkende Princip beweist. Hierzu kamen noch so viele Erfahrungen von der Wirksamkeit des Feuers sowohl in der Natur,

erklärt habe. Die erste Erklärungsart ist die gewöhnliche. (S. Satz II und V. und das dazu Bemerkte.)

*) Eine von dem Feuer verschiedene Materie anzunehmen, berechtigen uns die alten Zeugnisse nicht; hingegen sind dem Heraclit alle Dinge Verwandlungen (Metamorphosen) des Feuers. Bgl. Diag. IX, 8. *Πῦρ το σπασμῶν, καὶ πυρὸς ἀμείβηται πάντα.* s. auch die unten (zu Satz V. und Anmerk. *) angeführte Stelle des Simplicius. Ein solche Meinung mochte aber wohl durch materielle Deutung des Num. 9. angeführten Stellen entstehen. X. d. F.

21) Stobaeus Eclog. Physic. T. I. p. 304. *Ἡρακλείτης καὶ Ἰπποκράτης ἀρχὴν τῶν ἀπάντων τὸ πῦρ. πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτὸ συντελλόμενον γίνεται γῆ. ἐκείτω ἀναχλωμένην τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ πυρὸς, φασὶν ὕδωρ ἐκτελλισθῆναι. Πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ σώματα πάντα ἀναλυσθῆναι (ἀνελυσθῆναι) ἐν τῇ πυρῶσιν.* Bgl. Plutarch. placit. Philos. I. c. 3. und de Ei apud Delphos edn. Hulten. Vol IX. p. 227. *ὡς γὰρ ἐκείνην (τῇ ἀρχῇ) ἐκ μὲν ταύτης τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν ἐν ταύτῃ ἀποτελεῖται, πῦρ δ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φασὶν ὁ Ἡρακλείτης, καὶ πῦρ ἀπάντων, ὡς πρὶν χρόνου χρόματα καὶ χρόματων χρόνος.* [Die Stelle des Stobaeus erscheint, mit andern Stellen und Heraclitischen Bruchstücken insbesondere verglichen, als ein mangelhafter Bericht über den Kreislauf der Dinge; s. unten Satz V. Was aber der Verf. damit erweisen will, beweist sie nicht, nemlich eine von dem Feuer verschiedene Materie; denn das Dichtheiligste (τὸ παχυμερέστατον) wovon in derselben gesprochen wird, gehört dem Feuer selbst an, darum heißt es in der ersten Stelle des Plutarch auch ganz bestimmt: τὸ παχυμερέστατον αὐτοῦ, d. i. des Feuers, so daß in beiden Stellen die Erde als Verdichtung oder Erstarrung des Feuers angesehen wird. Aus der zweiten Stelle des Plutarch aber, in welcher bloß das Feuer als ἀρχὴ von der Welt unterschieden wird, kann aber (wahrscheinlich nach dem eignen Ausdrucke des Heraclit) das Feuer und die Dinge mit Gold und Silberwerth verglichen werden, läßt sich so etwas auch nicht entnehmen. Zuf. d. F.]

als in den Künsten. Und weil es in so vielen Fällen eine Kraft äußert, welche die übrigen Naturkräfte überwindet, so hielt sich Heraclit für berechtigt, das Feuer für die einzige oder doch die oberste Naturkraft anzunehmen, welcher alle übrigen untergeordnet sind.

II. Der ursprüngliche Zustand der Welt ist Feuer gewesen. Und es wird einst eine Zeit kommen, wo die ganze sichtbare Natur in Feuer wieder aufgelöst werden wird ¹²⁾. Denn das Feuer ist die wirksamste durchdringendste Kraft, welche alles auflöst. Dieses ist nicht so zu verstehen, als wenn dieses Feuer aus lauter homogenen Theilen bestünde, sondern, das Feuer zerschmelzt alle verschiedenen Körper und versetzt sie in einen feurigen, flüssigen Zustand, ohne daß die Verschiedenheit der Stoffe dadurch aufgehoben wird *). Die Gründe dafür sind folgende: 1) Heraclit behauptete, Alles entstehe durch Zank, Streit, das

12) Aristoteles *Physicor.* III, c. 5. ἀγνῖς Ἡρακλείτου φησὶ ἀπαντὰ γενέσθαι ποτὶ πῦρ. Clemens Alexandria. *Stromat.* I, V, 14. p. 711. (κόσμος) ἦν καὶ τότε πῦρ αἰετῶν, ἀπτομένων μεταξύ καὶ ἀποσπέννυμας μεταξύ. Eigene Worte des Heraclit. [Dies Bruchstück scheint gerade der obigen Meinung der Verfs. zu widersprechen; denn erstens ist hier die Welt selbst das Feuer und von ihm dem Wesen nach nicht verschieden; zweitens werden die Verwandlungsarten Verlöschen und Entzünden genannt; nicht Absonderung und Verbindung einer von dem Feuer verschiedenen Masse; drittens heißt die Welt ein ewig lebendes Feuer, was noch deutlicher hervortritt, wenn man auch den Anfang des Heraclitischen Bruchstücks hinzufügt: κόσμος τοῦ πύρος ἀπαντῶν οὐτε τίς θεός οὐτε τίς ὁρῶντων ἀποκτείνῃ· τοῦτο δὲ δὲν ποιεῖ αἰετῶν καὶ ἔτι. Was aber den von Aristoteles erwähnten Ausspruch Heraclits betrifft, so konnte H. nach seiner Ansicht von dem steten Flusse der Dinge dieses in einem ganz andern Sinne sagen, als in welchem es Aristoteles gemeint zu haben scheint (s. Schleiermacher a. a. O. S. 456. f.) nemlich so, daß Alles irgend einmal in der Gestalt des Feuers erscheine; wenn nicht gar diese Behauptung selbst nur eine Folgerung ist, welche Aristoteles aus seinem Princip zog. S. die Anmerk. zu Cap XI. Wenn aber das Feuer ein ewig lebendes d. i. bewegtes genannt wird, und Alles Verwandlung desselben, so kann man nicht von einem ursprünglichen Zustande der Welt reden, in welchem sie durch aus Feuer gewesen, als ob sie es nicht auch nachher und immer wäre.

Zus. d. H.]

*) s. unsere Bemerkungen zu Cap 1.

heißt, durch Gegenwirkung, welches sich ohne verschiedenartige Materien nicht denken läßt ¹³⁾. — 2) Nach dem Zeugniß einiger Alten nahm Heraclit noch vor dem Feuer gewisse untheilbare Materien (*ψημματα*) an ¹⁴⁾. Der Ausdruck von dem Einem *), unter welchem nichts, als das Feuer zu verstehen ist, kann auf verschiedene Art gedeutet werden; aber man kommt doch immer darauf zurück, daß entweder die Welt in dem Zustand ihrer Auflösung aus gewissen untheilbaren Theilen, die also durch das Feuer nicht aufgelöst werden können, bestehe, oder daß das Feuer, wenn es die Körper auflöse, gewisse untheilbare Materien vorfinde **). Diese Materien können zwar sowohl homogen, wie etwa die Atomisten behaupteten, oder verschiedener Art seyn. Obgleich nun nicht bestimmt ist, von welcher Art sie sind, so ist doch nach dem ersten Grunde ihre Verschiedenartigkeit wahrscheinlicher.

III. Alles ist in beständigem Wechsel von Veränderungen ¹⁵⁾. — Aus der Erfahrung konnte es

13) Diogenes Laert. IX, §. 8. Plato Sympos. c. 12. ed. Wolf. Steph. p. 186. Aristotel. de Mundo c. 5. [Die letztern Stellen kommen unter Kammet. 33. vor. Das Verschiedene aber, von welchem in denselben die Rede ist, sind Verwandlungen des Feuers nach Heraclits Grundansicht. Zus. d. F.]

14) Stobaeus Eclog. Phys. T. I. p. 350. *Ἡρανδριος πρὸς τοὺς ἰσχυροὺς δοκεῖ τὰ ψημματα καταλελεῖν*. Plutarchus De creat. Philoa. I. c. 13. *Ἡρανδριος ψημματα τὰ αὐτὰ καὶ ἀπὸ αὐτῶν νομίζει*. Hierzu kommt noch die angeführte Stelle des Stobaeus p. 304. wo feine und grobe Theile unterschieden werden. [Die Zeugnisse der spätern Compiler, welche hier der Verf. für das Obige beibringt, sind zu unsicher, als daß darauf die Behauptung einer atomistischen Lehre des F. mit Clearius gegründet werden sollte, die sonst dem Geiste und Principe des Heraclitischen Systems widerspricht. So urtheilen auch Schleiermacher a. a. O. S. 362. und Ritter a. a. O. S. 97. Der erste vermuthet sogar eine Verwechselung des Heraclites mit Democrit. Zus. d. F.]

*) Der Verf. meint in der citirten Stelle des Plato Sympos. το γὰρ ἓν φησὶ διαγεγραμμένον αὐτὸ αὐτῶν συμπεπεσθαι H. d. F.]

**) Aber wie will man dieß mit der Annahme des Aristoteles, daß das Feuer *αἴψα* sey, verbinden, wenn man dieser Annahme folgt, wie unser Verf. S. auch Zus. zu Kam. 11. H. d. F.]

15) Plato Cratylus 3. Vol. p. 267. ed. Bip. *λέγουσιν Ἡρανδριος, ὅτι πάντα γίνεται καὶ οὐδὲν μένει* [p. 402. ed. Steph.] u. p. 347. Kennemanns G. d. Phil. I. Th. Q

diesen Satz in dieser Allgemeinheit nicht nehmen, wenn er nicht die Folge von gewissen Begriffen gewesen wäre. Denn Heraclit erkannte nur zu wohl, daß dieser unaufhörliche Wechsel kein Gegenstand der Erfahrung sey. Worauf stützt sich denn aber seine Behauptung? Wahrscheinlich hatten sich bei ihm die Begriffe von Kraft und Wirkung, Thätigkeit und Leiden, oder Verändertwerden, so innig verbunden, daß er sie nicht zu trennen vermochte. Eine Kraft kann nicht ohne Wirkung seyn, und wo Wirkung ist, da ist auch Veränderung. Nur durch Veränderungen kündigt eine Kraft ihr Daseyn an; Ruhe, Unwirksamkeit ist so viel als Tod. Eine lebendige Kraft muß also auch da wirken und Veränderungen hervorbringen, wo sich nichts davon wahrnehmen läßt. — Einigen Einfluß auf diese Behauptung hatte gewiß auch sein Princip *). Indem das Feuer, wegen seiner Feinheit, alle Körper durchdringt, und immer in reger Bewegung ist, wie sollte da die ganze Natur nicht unaufhörlich verändert werden?

Von dieser Veränderlichkeit ist nichts ausgenommen, als

[τα οντα οντα τε παντα και μηεν ουδεν Cratyl. p. 402. D. ed. Steph.] Aristoteles Physicor. VIII. c. 3. και πασι τοις, κινουσαι των οντων ου τα μιν τα δ' ου, αλλα παντα, και αλλ' αλλα λαμβανειν τουτο την ημετεραν αισθησιν. [Über diese Stelle Schleiermacher a. a. D. p. 362.] Plutarchus De creat. Philosoph. I. c. 23. Ηρακλειτος ημεραν τε και στασις εκ των ολων μυρησι (οτι γαρ τουτο των νεκρων) κινειν δ' αιδιον μιν τοις αιδιοις, φθαρην δε τοις φθαρτοις (ανιδιδου). [Cl. Stob. ecl. phys. I. p. 396.]

- *) Wenn der Verf. sagt: nur durch Veränderungen kündigt eine Kraft ihr Daseyn an, so scheint es vielmehr, als ob Heraclit durch Wahrnehmung gewisser Veränderungen, folglich durch einen analogischen Schluß, auf diese Urkraft, das Feuer, welches L. sein Princip nennt, gekommen sey, statt daß das letztere nur einigen Einfluß auf die Behauptung der Veränderlichkeit aller Dinge gehabt haben soll. Ich halte diese Lehre von dem Gange aller erscheinenden Dinge für die Grundanschauung des Heraclit, von der im Einzelnen wohl kaum zu sagen ist, wie er auf sie gekommen, in welcher er aber eine Welt der Weltbetrachtung gegenüber der eleatischen consequent festhielt. Mit diesem Principe hing dann seine Ansicht vom Feuer zusammen (s. oben Zusatz zu Anm. 8. und Satz I.)

K. b. 6.

das einzige wirkende Princip, das Feuer, durch dessen Wirkung alle Veränderungen und Umwandlungen geschehen. Das Feuer verändert, wird aber nicht verändert; alle übrigen Dinge werden nur verändert, ihre Existenz besteht im Werden, nicht im Seyn ¹⁶). Heraclit bracht diesen Wechsel der Dinge durch ein sinnliches Bild aus: man kann nicht zweimal in denselben Fluß gehen ¹⁷). Einer seiner Nachfolger fand darin schon zu viel nachgegeben, und setzte berichtigend hinzu: Man kann es auch nicht einmal ¹⁸).

IV. Die zwei Gesetze, nach welchen alle Veränderungen geschehen, ist das Gesetz des Streits und der Einigkeit, oder Entgegenwirkung und der Verähnlichung. Die Welt befand sich nemlich ursprünglich in einem durch Feuer aufgelösten Zustande, indem dieses immer wirkende Princip

16) Aristoteles de Coelo III. c. 1. οὐ δὲ ἐν μὲν αὐτῇ παντὶ ἡ-
γεσθαι τὰ φασὶ καὶ μὴν, εἶναι δὲ παρῶς οὐδὲν, ἐν δὲ τῇ μὴ-
τον ὑπομένειν, εἰ οὐ ταῦτα πάντα μετασχηματίζομαι πεφυκέν,
ὅπερ σοὶ καὶ βούλομαι λαγνὴν αὐτοὶ τὸ πολλοὶ καὶ Ἡρακλῆτος.
[S. Num. zu 238. Das Eine, Unveränderliche war ihm vielmehr
ein nicht inhaltlich Erscheidendes. — Auf. d. 5.]

172) Plato Cratylus l. l. p. 267. καὶ ποταμὸν πορ ἀπὸ καλῶν τῶν
 οὐκ, ἀλλ' ὡς δις ἢ τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἐν ἐμβάτῃ
 [Theaetetus ed. Steph. p. 160. D. οἷον φεῦμα καὶ πᾶσι τὰ
 πάντα, val. 179. D. sq.] in der Anwendung aber, die man sonst von
 beiden Stellen macht, darf man nicht aus dem Augen verlieren,
 daß in denselben zunächst von den Schülern des Heraklit und
 Homer die Rede ist. — Aristoteles sagt ferner jenen Satz ganz be-
 stimmt von den wahrnehmenden oder erscheinenden Gegenstän-
 den aus Met. I, 6. πάντων τῶν αἰσθητῶν καὶ πρῶτων] Plutarchus
 de Ex apud Delph., ed. Hutten. Vol. IX. p. 239. ποταμὸς γὰρ
 οὐκ ἐστὶ δις ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καὶ Ἡρακλείτου, οὐκ ὁρίτης
 οὐσίας δις ἀφασθαι κατὰ αἴτι' ἀλλὰ ὁρίτης καὶ ταχὺ τῆς μετα-
 βολῆς οὐκ ὁρίτης καὶ πάλιν οὐκ ὁρίτης, μάλιστα δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ
 ποταμὸν ἀλλ' αὐτὸ συνίσταται καὶ ἀπολείπεται καὶ πρὸς αὐτὸ καὶ
 ἀπὸ αὐτοῦ ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι παραίνει τὸ γινόμενον αὐτῆς τῷ
 μηδέποτε ληγεῖν μὴ ἀφασθαι τὴν γενεάν. De sera num. vin-
 dicta Vol. II. p. 559. Quæst nat. II. p. 912. Cf. Euseb. præp.
 evang. XIV, 20. Diog. IX, 8.

17b) Aristotel. Metaph. IV. c. 5. *Kaktylos* — τὸν δακτύλον καὶ τοὺς μόνον, καὶ ἑκατέρωθεν ἐκείνου, ἀπορτὶ, ὅς τῳ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἐμβέβηκε. αὐτὸς γὰρ ποτὶ τοὺς ἀπ' ἀπασ. Dagez sind die Worte *περ, περὶ, πορ*, die so häufig bei antiker Schriftstellern vorkommen. Plato nennt die Anhänger dieser Behauptung *οἱ πορτοὶ Θεοῖσι*. Vol. II. p. 131.

alle heterogene Theile in sich aufgelöst hatte *). Diese entgegengesetzten Stoffe wirken in dieser Masse gegen einander; sie sondern sich ab, und treten nach ihrer Verwandtschaft in neue Verbindung vermittelt des Feuers. Durch Feindschaft entstehen alle Dinge. Das Feuer wirkt dann aber beständig auf diese gebildeten Körper ein, löst sie auf, und sucht sie sich ähnlich zu machen. Alle Dinge gehen also wieder in den ersten Zustand zurück. Freundschaft also zerstört; indem das Feuer alle Dinge mit sich vereinigt **).

V. Bei diesen Veränderungen findet ein beständiger Naturgang statt. Das Feuer geht in Luft, diese in Wasser und dieses in Erde über. Umgekehrt löst sich die Erde in Wasser, dieses in Luft und diese endlich wieder in Feuer auf *). Heraclit nennt jenes den Weg nach Unten

*) s. das zu Cap. I, II. Bemerkte.

18) Diogenes Laert. IX. §. 8. 9. γινεσθαι πάντα καὶ ἀναστῆναι — τὰν δὲ ἀναστῆναι τὸ μὲν ἐπὶ τῇ γένεσιν αὐτῶν, καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἐπὶ τοῦ ἐπὶ τῇ ἀποστροφῇ, ὁμολογῆσαι καὶ εὐφροσύνην. Plutarchus de Isida et Osiride, ed. Hutten. p. 169, S. Anmerk. 47. [Wahrscheinlich ist hierin eine Uebertragung Empedokleischer Lehren auf Heraclit, welcher gesagt hatte, das Getrennte vereinige sich immer, s. unsre Anmerk. zu Cap. VIII. In den obigen Sätzen aber hat sich unser Verf. bloß auf den unsichern Diogenes gestützt. Zus. d. S.]

*) Was die Verwandlungsstufen anlangt, so führen die meisten ältern Stellen deren nur drei, nemlich Feuer, Wasser und Erde auf, wie das Bruchstück beim Clement (vergl. Anmerk. 12.), wo es später heißt: πῦρος τροπῇ πρώτην θάλασσαν, θάλασσης δὲ τὸ μὲν ἡμῶν γῆ τὸ δὲ ἡμῶν προσηγορία (des Feuers Verwandlungen sind zuerst Wasser, des Wassers zur Hälfte Erde, zur Hälfte Wetterstrahl) (Feuerstrahl) so auch Clem. Strom. VI, 2; ja selbst die von dem Verf. angeführte Stelle des Diogenes erwähnt die Luft, als besondere Verwandlungsstufe, nicht. Diogenes sagt IX, 9. Πυρρουμενον γὰρ τὸ πῦρ ἀεὶ γινεσθαι, συνιστῆμεν δὲ γινεσθαι ὕδωρ. πηγνυμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τροπῇ, καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. πάλιν τὸ αὐτὸ τῇ γῇ γινεσθαι, εἰ ἢ τὸ ὕδωρ γινεσθαι κ. τ. λ. Anders Plutarch, welcher (de is. ap. Delph. C. 18. p. 606.) auch die Luft einschließt, vielleicht an die 4 Elemente denkend, was mit der Stelle bei Mak. Tyr. Dios. XII. verglichen werden kann. Den Grund, warum S. die Luft weglassen konnte, scheint Schleiermacher richtig (S. 375.) darin zu finden, daß θάλασσαν „nicht nur das Meer mit allen ihm zugehörigen Gewässern, sondern auch die immer, Feuchtes aufhebende und herablassende, niedere Atmosphäre“ seyn konnte, „die dem

($\dot{\epsilon}\nu\ \mu\alpha\tau\omega\ \delta\omicron\delta\omicron\varsigma$), den Weg der Erzeugung, dieses den Weg nach Oben ($\dot{\epsilon}\nu\ \pi\upsilon\omega\ \delta\omicron\delta\omicron\varsigma$) den Weg der Auflösung¹⁹⁾.

Lebendigen Beobachter der Natur so sensibel nicht wie gewöhnlich und dem Auge sich vermischt, sondern auch lebendig Eins erscheinend wie mit dem unteren Meere“ S. auch 47. Wie Grund bemerkt auch Ritter a. a. O. 106. das Gemisch die Luft in seinem Systeme durch die Dämpfe ersetzt habe. H. d. S.

29) Diogenes Laert. IX. §. 8. $\kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\lambda\epsilon\psi\epsilon\varsigma\ (\mu\alpha\lambda\omega\delta\omicron\iota)\ \delta\delta\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega\ (\mu\alpha\iota)\ \mu\alpha\tau\omega\ .$ (Hier folgt die in meiner vorigen Anmerkung zu diesem Sage angeführte Stelle, worauf es hier; $\mu\alpha\tau\omega\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\ \delta\delta\alpha\varsigma\ \tau\omega\ \tau\omicron\mu\omega\ \mu\alpha\tau\omega\ .\ \kappa\alpha\lambda\omega\ \tau\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\gamma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\lambda\epsilon\psi\epsilon\varsigma\ ,\ \alpha\gamma\ \eta\tau\epsilon\ \tau\omicron\ \psi\omicron\lambda\omega\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\lambda\epsilon\psi\epsilon\varsigma\ .\ \alpha\upsilon\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\ \tau\epsilon\ \lambda\omicron\mu\alpha\ \alpha\gamma\iota\sigma\mu\omega\ \mu\alpha\tau\omega\ ,\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\omega\delta\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\omega\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \theta\alpha\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\varsigma\ .\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \delta\epsilon\ \iota\omega\tau\omega\ \eta\ \mu\alpha\tau\omega\ \tau\omicron\ \mu\omega\ \delta\omicron\delta\omicron\varsigma\ .$ Nach Diogenes bildet also die stufenweise Verwindung den Weg nach unten, - das Umgekehrte, die stufenweise Verwindung und Verflüchtigung würde der Weg nach oben sein. Wie Plutarch nennt Tennemann seinen den Weg der Erzeugung, diesen den Weg der Auflösung, da ja nach Heraklit Ausbreitung das Leben d. L. das Aufsteigen des Eines, der Tod d. L. das Bergehen des Andern ist, (s. m. Anmerk. zu Sag VIII) oder nach unserm Ausdrücke Aufsteigen und Bergehen, Erzeugung und Auflösung im Werden eins ist. Nach dem Bruchstücke bei Eriugena entsteht auch das Wasser aus dem Feuer; aus der Salzwasser aber wird zur salzigen Erde, nehmlich wie es Schlegelmacher erklärt durch weitere Verdichtung oder Niederschlag des wässrigen Theils, — und dies wäre der Weg nach unten; zur salzigen $\alpha\pi\omicron\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$ d. L. eine trockene und feurige atmosphärische Erichnung, das in der Atmosphäre gebildete, erscheinende Feuer selbst, durch Verflüchtigung oder Verdünnung ihres luftigen Theils (s. Schlegelmachers Erklärung a. a. O. S. 379. u. f.) Nach Stobäus Bericht aber entsteht die Erde durch unmittelbare Zusammenziehung oder Erstarrung des Feuers, und gäbe erst durch ihre Auflösung wieder Wasser; nach Plutarch entspringe dann aus diesem Luft; welche speculungsweise Verwandlung wenigstens den regelmäßigen Weg nicht zu bezeichnen scheint. Alle diese Vorstellungen aber bezeichnen durch Erde, deren Natur er nach Diag. L. IX. 11. nicht weiter bestimmt hat, das durch Verdichtung Aufsteigende und schwindet Starre, die Ordnung der Bewegung; durch Feuer aber das, wovon die Bewegung ausgeht und das Bewegte, was in diesem Systeme, zufolge der Grundanschauung, den höchsten Rang einnehmen mußte. Es werden wir also die Folge jener Verwandlungsstufen nach den glaubwürdigsten Berichten, von oben nach unten so zu ordnen haben,

Feuer
Wasser
Erde;

und somit das Wasser, ohne die Flüssigkeit überhaupt, als die Mittelform des Heraufsteigens und Hinaufsteigens, (des Weges nach oben und nach unten) ansehen müssen; wegen welcher Stelle es auch nach Clem. Strom. V, 10. p. 712. der Name der Erichbildung genannt wer-

Hier entsteht nun die Frage: ob Heraclit durch wirkliche Verwandlung des Feuers die Entstehung aller Dinge zu erklären versucht, oder ob er nur Absonderung und Scheidung verschiedener Massen angenommen habe¹⁹⁾. Zernes ist die gewöhnliche Meinung. Wenn man aber bedenkt, daß Heraclit sich wahrscheinlich darüber nicht mit bestimmten Worten erklärt hat, daß deswegen Aristoteles da, wo er beider Behauptungen gedenkt, diesen Philosophen weder auf der einen, noch auf der andern Seite anführt, ²⁰⁾ so muß man zum wenigsten gestehen, daß die Sache problematisch ist. Nach den oben von uns angeführten Gründen scheint die zweite Erklärung mehr für sich zu haben. Heraclit nimmt offenbar heterogene Materientheile an, wenn er z. B. behauptet, daß die gröbern in das feinere aufgenommenen

den konnte. Ritter will das Oben und Unten auch von einem ethischen Verhältnisse der Regionen des Feuers, Wassers und der Erde verstanden haben (a. a. O. 112. f.), wobei er jedoch bemerkt, daß vermöge der Erfahrung, welche hier eingegriffen, diese Gebiete dem Φ . nicht genau abgeschnitten, sondern nur dem Uebergewichte, der größern Masse nach, geschieden seyn konnten, und nach seiner Ansicht ebenfalls in dem allgemeinen Flusse der Dinge begriffen waren, indem das Einzelne durch fremde Masse immer erneuert wird. (Bgl. Ritter S. 120. ff.) Zus. d. Φ .)

¹⁹⁾ Ganz bestimmt sagt Diogenes in der oben angeführten Stelle $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\ \sigma\iota\omicron\chi\tau\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\upsilon\rho\omicron\varsigma\ \alpha\mu\omicron\iota\beta\eta\tau\ \tau\alpha\ \pi\alpha\upsilon\tau\alpha\ \alpha\varphi\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\upsilon\kappa\upsilon\omega\sigma\alpha\iota\ \gamma\iota\gamma\omicron\mu\epsilon\tau\alpha$, und Simpl. in phys. Ar. fol. 6a wo Heraclit mit Hippasus zusammengestellt wird: $\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\ \pi\upsilon\rho\omicron\varsigma\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\alpha\ \omicron\upsilon\tau\alpha\ \pi\upsilon\kappa\upsilon\omega\sigma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \mu\alpha\gamma\eta\omega\sigma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\lambda\upsilon\omega\sigma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\varsigma\ \kappa\upsilon\varphi\ \alpha\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \mu\iota\alpha\varsigma\ \sigma\upsilon\upsilon\tau\eta\varsigma\ \varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \pi\omicron\kappa\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\tau\eta\varsigma\ \cdot\ \pi\upsilon\rho\omicron\varsigma\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\mu\omicron\iota\beta\eta\tau\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\alpha\iota\varsigma\ \cdot$ nach welchen Stellen doch Alles aus Feuer wird, und Verwandlung des Feuers ist, wenn man gleich annehmen kann, daß die Verdichtung und Verdünnung Termino-logien der Spätern sind, wie Schleiermacher (a. a. O. 271 ff.) und Ritter (S. 98 ff.) mit der größten Wahrscheinlichkeit dargethan haben. Wahrscheinlicher nannte Heraclit gewöhnlich, sich an sein Bild haltend, das eine, welches den Weg nach unten oder erdwärts bezeichnet, Verlöschung, — was auch von der Sonne gesagt wird; das andere, ober den Weg feuerwärts, Entzündung. S. meinen Zusatz zu Anmerk. 12. und das Weitere in der Anmerk. zu Satz VI. H. d. Φ .

²⁰⁾ Aristotel. Physic. I. 4. 4. (ed. d. V. cap. 6.)

Erde zu Erde werden, daß die feinere Materie aus dem Wasser ausdünste ²¹⁾).

VI. Heraclit unterscheidet die gröbere und feinere Materie. Die feinere ist von ätherischer und feuriger Natur, welche in der ganzen Natur ausgebreitet, und eigentlich die einzige Kraft im großen Universum ist ²²⁾). Das Wasser und die Erde, als die gröbere Materie, scheint der feineren zum Behuf zu dienen; denn er lehrte, daß aus beiden bald eine reine lichte, bald eine dunkle Materie ausströme, und daß das Feuer aus jener, das Wasser aus dieser seine Nahrung ziehe ²³⁾). Dieses ist die Aushauchung oder Ausdünstung (*αναθυμίασις*), die in der Heraclitischen Naturlehre eine sehr große Rolle spielt, ²⁴⁾ und nach Aristoteles

21) Stobaeus (Man sehe das Citat Note 11.) Diogenes Laert. IX. §. 9.

22) Hier vermischt der Verfasser die erste und zweite Bedeutung des Feuers (S. m. Anmerk. zu S. 238.) das Feuer als wandelnde Grundkraft und das Feuer als Verwandlungsstufe. X. d. §.

23) Diogenes Laert. IX. §. 9. γινώσκας δὲ ἀναθυμίασις ἀπὸ τοῦ γῆς καὶ θαλάττης, τὰς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, τὰς δὲ σκοτεινὰς. αὐξιάσας δὲ τὸ μὲν πυρὶ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρῶν, ὑπὸ τῶν βρεγῶν.

24) Wenn wir von den atomistischen Vorstellungen, welche Tennemann wie wir oben bemerkten, aus unzureichenden Angaben abzog, hinwegsehen, und uns genau an die Stellen halten, in welchen diese *αναθυμίασις* vorkommt (vornehmlich an die Stelle des Diogenes, welche in der 10ten Anm. angeführt und in der Anm. 22. fortgesetzt ist) so ist wenigstens das gewiß, daß durch diesen Ausdruck, gebore er nun dem §. selbst an oder nicht, der Weg nach oben genauer bezeichnet wird. Erde und Wasser dünsten aus; die hellen und reinen Dünste (beider) nähren das Feuer, — gehen in Feuer über — die finstern das Wasser; welches letztere Schleiermacher, mit Beziehung auf die obige Erklärung der *θαλάσσα*, so versteht: die dunkeln sind theils das Uebergehende aus der untern tropfbaren Schicht des Meeres in die obere, theils das Wasserwerden in der Erde und vermehren in so fern das Feuchte. Aus ersterm würde sich zugleich schließen lassen, daß Heraclit auch ein unmittelbares Uebergehen nach oben, nemlich ein plötzliches Uebergehen der Erde in Feuer angenommen habe, so daß dann auch umgekehrt ein solches Uebergehen des Feuers in Erde denkbar wäre. Für jene *αναθυμίασις* zeugen auch die nachher (Sag VII.) angeführten Angaben die Ernährung der Sonne und der Gestirne, die Entstehung von Tag und Nacht u. betreffend. Schleiermacher (a. a. O. S. 386 ff.)

scheint zwar der obigen Behauptung zu widersprechen; läßt sich aber auf folgende Art mit ihr vereinigen. Heraklit nimmt nur ein thätiges Princip, das Feuer an; er drückt es aber auf verschiedene Art aus, je nachdem der Zustand ist, in dem es sich befindet. Wenn alles in Feuer aufgelöst ist, so wirkt diese Kraft frei und ungehindert, es hat die Natur überwältigt. Nachher treten aber vermöge des innern Widerstreits wieder neue und andere Körper durch die Thätigkeit des wirkenden Principis hervor, welches eben deswegen in allen diesen Körpern enthalten ist. Denn in der Natur ist durchgängig Leben und Bewegung durch das Feuer, welches seiner Natur nach nie Ruhe und Stillstand liebt. Daher strömt es wieder in andere ähnliche Materien ein. Es ist ein beständiger Kreislauf, der selbst zum Bestehen *) der Dinge nothwendig ist 24). Dieses mag wohl Gelegenheit gegeben haben, daß einige die Luft für das Heraklitische Princip hielten, indem sie unter derselben nichts als jene Ausdünstung verstanden.

Feuer, nemlich die luftförmige Ausdünstung ist, welche Heraklit zur Bedingung des animal. Lebens macht, so konnte Aristoteles in seiner Weise wohl das Feuer (im ersten Sinne s. oben) in dem Zustande der Ausdünstung das Princip der Seele nennen, und Andere, nemlich diejenigen, welche die Stelle der *αἰθήρ* in der Bildung der Phänomene bei Heraklit (s. meine Anmerk. zu diesem Sage) mißverste hend, die Luft für das Heraklitische Grundprincip hielten, konnten, vielleicht zinsend auf den Ausdruck vom Einatmen oder Einathmen des *νεφεῶν* (s. unten) auch das Wesen der Seele für Luft erklären, (wie Heraklit, welchem Sextus folgt), keinesweges aber konnte die Ausdünstung an und für sich das Princip der Dinge genannt, oder gar mit unserm Bers. Seele der Welt (s. unten Sag VIII.) genannt werden. S. eben jene schwierige Stelle auch Schleiermachers Ansicht S. 486. f. [Auf d. P.]

*) Nichtiger nach Diogenes ausgedrückt: die Verwandlungen (des Lebens) bedingt. A. d. P.

24) Stobaeus Eclog. Physic. I. Vol. p. 906. *Ἡρακλ. μὲν γὰρ ἀμειψὺς ἀνταλλαγὰς τῶνταί τε τῶν ἀντικειμένων, ὅθεν τε ἀπὸ καὶ πρὸς τῆς ψυχῆς διαπορεύουσαι πλεῖστα, καὶ τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀντικειμένοις παρατὸν εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν ποτὲν ἀνταλλαγῶν.* [Ueber den im Obigen berührten Kreislauf der Verwandlungen s. m. Anmerk. zu Sag VIII. Auf d. P.]

Auf diese Ausbünstung gründete Heraclitus seine Hypothese von der Natur der Gestirne und der Seelen.

VII. Die Sonne, der Mond und die Sterne sind an sich bunte Körper, die aber hohle Flächen haben, in denen sich die aufsteigenden leichten Ausflüsse sammeln, und dadurch die Erscheinungen leuchtender Körper geben. Daher sagte er: die Sonne verlischt und entzündet sich jeden Tag wieder von Neuem ²⁵⁾, [und dadurch entsteht Tag und Nacht ²⁶⁾]; durch das Umbrechen jener Höhlungen oder Nachenförmigen Behälter werden Sonnen- und Mondfinsterniß erzeugt. Auch Wind, Regen und andere Erscheinungen ²⁷⁾ erklärte er aus der Ausbünstung.

VIII. Alle Dinge bestehen nur durch beständige Veränderungen, indem sie in jedem Zeitpunkte etwas anders sind, als sie vorher waren. Alles Leben, alle Wirksamkeit in der Welt hängt vorzüglich von dem Ein- und Ausströmen des

25) Diog. L. IX. §. 9 — 10. *αὐτὸς μὲντοι ἐν αὐτῇ (bezieht sich auf das vorhergegangne παρυζον) ἀναφύει ἐκαστοφαιρῶν κατὰ πολλὰν πρὸς ἡμᾶς· ἐν αὐτῇ ἀφροδισμῶν τὰς λαμπρὰς ἀνὰ θυμῶν; ἀπολαίει φλόγας, ὥς αὐτὸς τὰ αὐτῶς ἐκ.* Bgl. Plut. Decr. phys. II, 17 und 28. Stob. ecl. phys. Vol. I. p. 510 und 558. Plato de rep. VI. Vol. VII. p. 98. (Steph. p. 498b) ἀποβιβῶνται πολλοὺς μᾶλλον τοῦ Ἡρακλῆτου ἡδίων. Aristotel. Meteorol. II, 2 ο. 11, 2 — καὶ παρὰ οὐ Ἡρακλ. φησὶ, οὐδὲς ἐφ' ἡμᾶς ἐστὶν etc. [Daraus daß φ. Sonne Mond und Sterne der Erscheinung nach für glänzende Meteore oder Flammen hielt, welche durch Ausbünstung der heißen Dämpfe aus Erde oder Meer entstehen, nicht für Weltkörper, — erklärt Schleiermacher S. 391. f. die Angabe der Eudæmon, φ. habe nur eine und zwar begrenzte Welt angenommen, wie auch Diog. L. sagt, *παρὰ τοῦτο τὸ πᾶν καὶ οὐ αὐτὸς αὐτὸς κοσμοῦ.* Der Erscheinung nach bestimmt auch φ. die Größe der Sonne; Diog. L. IX, 7 und 10. Plut. plac. II, 21. Auf d. φ.]

26) Plut. de aqua et ign. comp. p. 957. *οὐ μὴ ἥλιος ἦ, οὐδὲν γὰρ ἦ* f. Schleiermacher a. a. O. 397 ff. und Diog. L. IX, 10. f. Ritters Erklärung a. a. O. S. 135. Ein anderes Bruchstück über diesen Gegenstand habe ich zu Anmerk. 32. erwähnt. Jenes Bericht sehen muß aber nach Heraclitus Ansicht als das mit dem Ausströmen verbundene übergehen in die *ἐνλαοον* angesehen werden.

X. d. φ.

27) vornehmlich die regelmäßigen Jahresveränderungen; wie Sommer und Winter nach Diog. IX, 11. durch Ueberwiegen der Wärme und der Feuchtigkeit.

X. h. φ.

weissenden Statistisches, das Bureau, ab. 2. Da nun der

7) Der Verf. scheint sich das Verhältniß des Feuers zum Wasser, welches Heraklit an-
gibt, wie ein Durchströmen des Feuers durch die Dünge, und
also als eine ständige Kluftzeit beschreiben gegen eine von ihm
verworfenen Materie, gründen zu haben. Aber so würde von einem
stetigen Kreislauf kaum die Rede seyn. Dieser Kreislauf
der Bewegung oder sprechen mehrere Bruchstücke des Heraclit und
Platon über seine Lehre an. Zuerst heißt es (nach Timaeus, oder
Metaph. II. Cap. ult. vgl. Hippocratus de alimentis ed. Charmer
11. p. 297. der diese Worte zu anderem Zwecke anwendet) oder aus
dem Feuer, das Feuer herauf, herunter, ist eine. Da nun das
Feuer als das Obere, die Erde als das Untere von G. angesehen
wurde, so könnte man sich denken, die Verwandlung bedarf in ein-
ander geht durch derselben Mittelstufe, nur in entgegengesetzter
Richtung, und in umgekehrter Abkühlung der Bewegung hindurch.
Nicht so aber scheint, als ob G. verschiedene Arten der Verwand-
lung, auch unmittelbar, d. i. ohne jene Mittelstufe, (Zam. 2. 247.)
oder wenigstens in den verschiedensten Graden der Bewegung angenommen
habe, so könnte der Sinn jenes Bruchstücks auch seyn: beide Flüsse
treffen immer zusammen, d. h. die entgegengesetzten Richtungen finden
zugleich statt. Es heißt es aber auch in dem oben angeführten
Bruchstück des Heraclit: „es immer lebendes Feuer nach Wasser sich
entzündet, nach Wasser verlischt“; dann wäre das Eine
oben das Obere, so würde die Mannichfaltigkeit aber der Be-
wegung aufhören. (1. d. Simplicius in Arist. metaph. p. 408.) Feuer geht also
immerfort in Wasser und Erde, Erde in Feuer über; je durch
dieses Zusammenreffen entgegengesetzter Bewegung in einem Punkte
erscheint die Dinge. Dieses nun ist das entgegengesetzte, durch welches
die Dinge nach Diog. L. (vgl. unten die Zam. 33.) zusammengeführt
sind, oder die entgegengesetzten, die (nach Stoik. phys. I. p. 64.)
durch das Berühren bestimmt ist. In diesem Sinne heißt es auch
in dem Bruchstück des Plato (Sophist. p. 241. l.) διαπορο-
ποιον γὰρ αὖτις ἀντιποροποιεῖ, das Aufeinandergehende geht im-
mer zusammen: das Verschiedene verbindet sich. Vergl. Plato sym-
pos. p. 187a το γὰρ το ποῖ διαποροποιεῖται αὖτις αὐτῶν, συμ-
ποροποιεῖται αὖτις ἀντιποροποιεῖται αὖτις αὐτῶν, welches Schirrenmacher
(S. 411.) mit Aufklärung der Heraklitischen Worte des Platon
(de lud. in Univ. II. p. 369) μετὰ ποροποιεῖται ἀντιποροποιεῖται
ποροποιεῖται ἀντιποροποιεῖται ἀντιποροποιεῖται vergl. davor procr. II.
p. 1036. wo es nur heißt μετὰ ποροποιεῖται von dem allgemeinen
Metaphorischen erklärt. Ganz übereinstimmend damit sagt auch
Aristoteles Metaph. VIII. 2. μετὰ ποροποιεῖται αὖτις ἀντιποροποιεῖται
αὖτις ἀντιποροποιεῖται μετὰ ποροποιεῖται ἀντιποροποιεῖται, was man
mit dem Platon vergl. Mit letztem anführt er wahrscheinlich
den sonst bekannten bildlichen Ausdruck des Heraclit: welches an-
deres von dem Krieg, d. i. das Zusammenreffen entgegengesetzter
Bewegungen, ist der Satz alle Dinge (s. Procr. comment. in
Tim. p. 64. und Plut. de in et Univ. II. 370.) nach Diog. IX. 8.
durch ποροποιεῖται αὖτις ἀντιποροποιεῖται und Philo quoniam res, div.
hinc, auf andere Weise zu aufschreiben scheint; und in dieser Be-
ziehung scheint auch Heraclit dem Feuer, daß es den Krieg unter

Verstand des Angebildeten sich alles menschendanklich vorstellt,

Wölkern und Menschen vorzufinden habe. (Bgl. Arist. Metaph. VII, 1. Simplic. ad Arist. metaph. p. 1036 und die Stelle bei Orig. adv. Colla. VII, p. 665. über welche Schleiermacher S. 497 ff.) — Wie nun nach Plotin in dem ewigen Fortdauern des Weltalls, das von dem Feuer aus und zu ihm zurückfließt, durch Entgegensetzung, oder den Streit, die (scheinbar bestehenden) Dinge sich bilden, so daß das Ganze der immer wechselnden Dinge, dem Fogen und der Etern gleich, welche durch Spannung und Entspannung und also durch entgegengesetzte Richtungen wirksam sind: so ist ihm dieses Gegensatz auch in jedem besondern Dinge, jedes ist eine Verbindung des Entgegengelegten, relative Hemmung entgegengesetzter Richtungen, aber die Verbindung ist das Untergeordnete; sie wird durch Entgegensetzung, den *παλινος*, herbeigeführt und in jedem Augenblicke wieder aufgehoben; daher auch nicht, wie beim Empiristen, an den man sich hier erinnert hat, Verbindung und Entgegensetzung, oder Freundschaft und Feindschaft, als Principien vom gleichen Ränge neben einander zu stellen sind. Das Entstehen des Einen ist somit das Vergehen des Andern, oder wie sich d. h. hier wieder bildlich ausdrückt, das Leben des Einen ist des Andern Tod, und umgekehrt. So wird dies bei Max. Tyr. (ad Marc. Ev. III, p. 439.) von dem Körperlichen überhaupt gesagt (*παντοδαπὸν ὅπου ἀποσπασθὲν οὐ γέννηται, ἀλλ' ὅπου αὖτε οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ὑπερβατικῶν οὐδὲν ἐν τούτῳ μὴ τοῦ αὐτοῦ σώματος, ἀποδοκιμαζόμενον δὲ τῷ αὐτοῦ σώματι*) und eben dasselbe er mag von der Materie — *γὰρ τοῦ σκότους*, mit welcher Stelle das heidnische Bruchstück bei Clemens Strom. VI, 2. (Kap. 88. Auf.) und das in dem Nymoi. magnus s. v. *fiat* ihm beigelegte Wortspiel stimmt: *οὐ οὐ τόδε αὖτις φως, ὅπου δὲ σκοτεινόν, welches doch nichts anderes bedeuten kann, als daß Leben und Tod immer beisammen ist; so setzt vom menschlichen Leben, in einem Bruchstücke beim Basil. Pyrrh. hyp. III, 20. οὐ καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν καὶ οὕτως οὕτως καὶ ἐν τῷ ἀποθανεῖν, Verleben und Leben ist (beides) in unserm Leben und in unserm Tode d. h. indem wir leben, steht etwas Föderes, und indem wir sterben, wird etwas Kaderes frei; und in Beziehung auf das Bedacht zu dem Wölkern sagt dies der von mehreren angeführte Auspruch, daß die Menschen sterbliche Wölke, die Wölke unsterbliche Menschen sind, *ἀποφύονται θάνατος ὅπου τ' ἀποφύονται ἀθάνατος θάνατος τῶν ἀνθρώπων θάνατος, ἀποφύονται τῶν ἀνθρώπων ζῆν* (vergl. die Stellen bei Schleiermacher S. 497 ff.) — Hierbei wollen wir zugleich ergänzend bemerken, — was damit zusammenhängt, — daß nach des Platonischen Blickpunkt auch in den erschaffenen Dingen ein Einflußgang statt findet: das Klären schließt sich mehr an die Erde an; (daher das Bruchstück bei Plot. de mundi C. 6. sagt: *καὶ ὁμοίως τῶν γὰρ ὑψηλοῦ*). Unter den höchsten und ausgebildeten Wesen, in denen die Elemente der Gegensätze mehr verbergen ist (nach dem Bruchstück bei Plotarch de animi procreant p. 1036. *ἀποφύονται ἀποφύονται πανταχόθεν ἀποφύονται*) sieht Plotin den Geist an; oder der schönste Geist ist physisch, verglichen mit dem Menschen (Plot. Hipp. metaph. p. 439. *ἐν τῷ ἀποφύοντι**

so wird auch jede Thätigkeit und Veränderung als Zerkleinerung eines Lebens, und eine Seele als die Ursache derselben gedacht. Daher die Vorstellungen von der Welt als einem lebenden Wesen, und von der Weltseele, welche auch in diesem Systeme herrschend sind. Ohne weitere Erklärung begreift man schon aus dem Vorhergehenden, daß und warum Heraklit die Ausdünstung (VI) für die Seele der Welt, und die Grundkraft aller Dinge hielt.^{*)} Er verstand daher unter derselben nicht sowohl ein beharrliches, für sich bestehendes Wesen, welches in seinem Systeme nicht stattfinden konnte, sondern vielmehr die unaufhörlich anders modificirte Thätigkeit oder Bewegung der Grundkraft, des Feuers. Denn die Natur des Feuers besteht in einem Triebe zu beständiger Bewegung und Veränderung. Stillstand und Ruhe ist gegen die Natur desselben, also unangenehm; ungehemmter Uebergang von dem Einen zum Andern hingegen gleichsam Erholung und Stärkung zu neuen Bewegungen^{**)} woraus ein angenehmes Lebensgefühl entspringt.

ο καλλίστος νοῦρος ἀνθρώπων γένος οὐκ ἔστιν) sowie des weisesten Mensch gegen Gott nur ein Affe (ἀνθρώπων οὐ κορυφαῖος πρὸς θεῶν νοῦρος γάρ ἐστιν), denn menschlicher Sinn hat keine Einsicht, göttlicher aber hat sie; Origenes contra Celsum, VI. p. 698. Nach Plutarch de plac. V, 24. soll er ferner die Blüthe des Menschen in die Zeit gesetzt haben, wo der Zeugungsgeist sich absondert und die Erkenntniß des Guten und Bösen eintritt. (S. Schleiermacher S. 431 f.) Durch das Zeugungsgeischäft aber steigt die Seele wieder in das niedere Gebiet, das Flüchtige, herab (s. Procl. in Tim. p. 36. Schleiermacher S. 517 f.)

X. b. φ.

*) s. oben Zusatz zu Anmerk. 23. Auch muß hier einmal für allemal bemerkt werden, daß der Ausdruck Weltseele dem φ. fremd zu seyn scheint.

X. b. φ.

26) Aristoteles de anima I. c. 3. (Das Citat Anmerk. 23.) Wenn Diogenes Laert. IX, §. 7.1 sagt: λέγεται δὲ καὶ ψυχὴ νῆπιον, ὅτι οὐκ ἐν (oder nach Casaubonus Verbesserung πρὸς τὸν αἶμα, ὅτι οὐκ ἐν) αἵματι, ὁ πρὸς τὸν αἵματι οὐκ ὁρᾷ τὸν λόγον, so scheint dieses auf einem Mißverständnisse zu beruhen. [Nach dieser verdorbenen Stelle, die man am besten mit Cornutus (ad Plat. plac. p. 100.) liest: ψυχὴ πρὸς τὸν αἵματι, ὅτι οὐκ ἐν etc. wird bios die Seele für eine tiefe Natur erklärt, deren Fortschung man nicht zu Ende bringe. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 908. (s. das Citat. in d. Anm. 24.)

Zus. b. φ.]

Die Seele wurde aber nicht allein als das Princip des Lebens, sondern auch als ein erkennendes Wesen gedacht. Heraklit glaubte, das Erkennen so gut als das Leben aus jenem Princip erklären zu können. Denn nach der in diesen Zeiten gewöhnlichen Vorstellungsart, daß alles Vorstellen auf der Gleichartigkeit des Vorstellenden und des Vorgestellten beruhe, nahm er an, daß das Veränderliche durch das Veränderliche erkannt werde.²⁷⁾ Dasjenige Wesen, was die Ursache aller Veränderungen in der Welt ist, ist auch das Erkennende, und es erkennt die Veränderungen nur dadurch, daß es das Verändernde ist.²⁸⁾ —

27) Aristoteles de anima L. a. B. το δε κινουµενον τη κινουµενη γινωσκοντα [Cf. Simplic. ad h. l. εν μεταβολη συναντα τα οντα κινουµενον ο Ηρακλειτος και το γινωσκοντα αυτη τη εναντιω γινωσκον ουναντατα φησιν. Bgl. meinen Zusatz zu Ann. 23.]

28) Heraklit mußte annehmen, daß auch das wahrnehmende Subject und die Wahrnehmung selbst in jenem Flusse der Veränderung begriffen sey; daher er auch jenes Bild vom Strome auf das Subjective beziehend, (wie es Heracl. Alleg. hom. p. 445. heist), hätte sagen können: ποταμοις τοις αυτοις µυσαινοµεν το και ον µυσαινοµεν, αυτες τε και ον ειναι, und Theophrast (de sensib. init.) ihm und dem Anaxagoras die Ansicht zuschreibt της αυθηκου εν αλλοιωσει γινωσκειν. Unter Voraussetzung jenes Principe hatte die Wahrnehmung Wahrheit für ihn, sofern sie Veränderung, Bewegung, Leben zeigt. Es findet aber auch Sinnensehen und Täuschung statt, nemlich überall, wo durch den Sinn etwas als fest und beharrend erscheint; in welcher Beziehung auch ein Sinn vor dem andern nach dieser Lehre einen Vorzug haben konnte. Ist nun die sinnliche Wahrnehmung auch der Täuschung antwortend (vgl. Diag. L. IX, 5. και της ορασης ψευδοσθαι) so ist nur die Wahrnehmung Wahrheit, welche durch Vernunft oder den Sinn des Ganzen bestimmt ist (vgl. unten Anmerk. 43b.). Wenn das her. Plato im Theätet den, seiner Ideenlehre so entgegengesetzten Satz, daß die Wissenschaft nichts anders sey, als Wahrnehmung, unter andern auch mit jener Heraklitischen Lehre vom Flusse der Dinge als übereinstimmend ansieht, und die Schüler des Heraklit mit ihren Folgerungen daraus ins Lächerliche stellt (S. die Stellen Ann. 17.) so darf man hiernach doch den Werth nicht bestimmen, welchen Heraklit der Wahrnehmung beilegt hat, da wir auch durch Aristoteles wissen, wie dessen Schüler übertrieben (Bgl. über Anaximand die Ann. 17. angeführte Stelle.) Wahy entgegengesetzt sagt Aristoteles, da wo er von Platons philosophischer Entwicklung spricht, (Met. I, 6.) dieser sei in seiner

Go. want, beyond effect with, is made, at best best

[illegible]

Heraklit Ehre, daß er auf die Erscheinungen des innern Sinnes aufmerksam war, und sie durch eine, freilich sehr unbefriedigende, aber doch scharfsinnige Theorie zu erklären suchte. Wir können diese aber erst dann darstellen, wenn wir sein kosmologisches System vollständig kennen gelernt haben werden.

IX. Das Wesen der Thierseelen und der Weltseele ist gleichartig; sie bestehen aus derselben Ausbünstung. Nur ist der Unterschied, daß den Thierseelen eine doppelte Ausbünstung zum Grunde liegt, nemlich die Ausbünstung aus der, welche die Weltseele ausmacht, [welche von aussen kommt], und eine Ausbünstung aus den innern flüssigen Theilen des thierischen Körpers, welche aber mit der ersten homogen ist ²⁸).

X. Aus dem Begriffe von der Natur der Seele fließen folgende Sätze: die ganze Welt ist mit Seelen angefüllt ²⁹). Die trockne Seele ist die beste.

Bruchstück bei Clement aus, welches ich zu Anm. 42. angeführt habe. S. übrigens auch Anm. 43b. X. d. f.

28) Plutarchus De creat. Phys. 1V. c. 3. τὴν μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἀναδύμιασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δ' ἐν τοῖς ζῴοις, ἀπὸ τῆς ἐντος καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναδύμιαστος ὁμογενή (Nemes. de nat. hom. C. II. ebenso. Das Wahre in diesen Stellen ist wohl nur das, was von der Bildung der Seele oder des animalischen Lebens gesagt wird, nemlich daß sie durch Einsaugung der heißen und warmen Dünste erzeugt werde; denn dieß stimmt mit einem Bruchstücke bei Clem. Alex. Strom. VI. p. 746. ψυχῆς θανάτου ἰδιώτῃ γινώσθαι — ἐκ γῆς δὲ ὑδατὸς γίνονται, εἰς ὑδατος δὲ ψυχὴ ὕβρις. Das Uebrige von der Weltseele wird nicht durch zuverlässigere Berichte bestätigt. Zuf. d. f.)

29) Dingenes Lact. IX. §. 7. πάντα εἶναι ψυχῶν καὶ δαιμόνων πληρῆ. Daher besitzt sogar die uns umgebende Atmosphäre Denkkraft. Sextus Empir. advers. Mathematic. VII. §. 127. ἀφαιρῶντες γὰρ τὸ φυσικόν, τὸ περικύχον ἡμᾶς λογικόν, τὸ οὐ καὶ φανερὸν. [Daß das περικύχον keineswegs die Atmosphäre sey in unserm Sinne, wird jedem der Heraklits Philosophie genau erwägt, einleuchten müssen. (Ueber die Bedeutung des περικύχου s. m. Zusatz zu Anm. 41) — Was aber die verschiedenen Arten von Seelen anlangt, so zieht Schleiermacher auch den Spruch bei Aristoteles de partu anim. I. §. 42. ἐκείνων — αἰσθητικὰς διαφύονται, εἰς τὰς γὰρ αἰσθητικὰς διαφύονται hierher. Von einem Uebergange und einer Stufenfolge der Seelen kann man sicher die Stellen verstehen, in

Wail er nemlich feuchte und trockne oder feurige Zustände
 rungen unterschied, und aus den letzten die Phänomene der
 Seele erklärte *). Daraus folgte auch, daß das Wasser der
 Tod der vernünftigen Seele ist **).

welchen die Menschen gestorbene Götter und die Götter um-
 sterbliche Menschen genannt werden (f. Hamerl. zu VIII. und die
 Stellen Bruckl. alleg. Homer. od. Gale. p. 442sq. Maxim. Tyr. X.
 p. 107. Clem. paedag. III, 1. p. 251.) Und hierher mag auch
 die in der Num. 24. angeführte Stelle des Stobäus gehören, wel-
 che die Lehre von der Seelenwanderung zu bekräftigen scheint. Nach
 seiner Meinung sieht von dem ewigen Flusse und Kreislaufe des
 Lebens, konnte auch φ. von einem Zustande der Seele nach dem
 Tode sprechen, wie er nach Clem. Alex. Strom. IV, 21. gesagt
 haben soll: ἀποθανόντες μὲν ἀνορθωσόμεθα οὐκ ἀποθανόντες
 ἀλλὰ ζήσμεν (vgl. auch Theodoret. ed. Hal. IV. p. 913.) worauf
 auch Schliermacher das Bruchstück des letztern ἀποθανόντες οὐκ
 ἀποθανόντες ἀλλὰ ζήσμεν und Clem. Strom. IV, 7. (μὲν γὰρ
 παύσονται παύσονται μὲν ἀποθανόντες) bezieht; und wozu auch die
 Stellen gehören, in welchen er den Körper als das Begräbniß
 der Seele ansieht f. B. Philo alleg. ier. I. 2a. und die unten
 Num. 44. citierten Stellen. Auf. d. φ.]

*) Zudem nemlich nach Heraclits Naturansicht die heißen und trock-
 nen Dünste nach oben gehen, nach dem Feuer (f. Hamerl. zu
 VII. und die Seele (φύξις im obigen Sinne) durch Aufstei-
 gung bedingt wird) (f. Num. 28.) so ist die Seele nach φ. um so
 besser, je trockner die Dünste sind, welche im Körper sich entwickeln,
 und die sie von außen einsaugt. Er konnte aber auch von der andern
 Seite sagen, je mehr die Seele das Höhere in sich aufnimmt oder
 sich in das Weib der ersten Adärligkeit (des Feuers) erhebt, —
 d. i. die feurigste Seele, ist die beste. Daraus ist also eine Be-
 stimmung der Seelen bestimmt, welche graduell ist, und in sofern
 er diese auf Naturnothwendigkeit bezieht, sagt wohl Heraclit (nach
 Alex. Aphrodis. de inte 66.) der Menschen Gemüth ist sein We-
 schid: ἡδὴ γὰρ ἀποθανόντες οὐκ ἀποθανόντες ἀλλὰ ζήσμεν, was Alexander durch etwas
 erklärt, und Schliermacher S. 304. mit ἀποθανόντες gleichbedeu-
 tend nimmt (vgl. Stob. Sermon. CII. p. 559. Plut. quart. Plut.
 p. 939.); wiewohl es auch bedeuten könnte: der Charakter des
 Menschen bestimmt sein Geschid. Ueberhaupt erkennt er auch
 wieder ein Verdunkeln der höhern und reinern Adärligkeit durch die
 niedere, oder eine Kränkung des göttlichen Feuers der Seele an,
 welche dem Menschen zugerechnet werden kann, wie in der
 Stelle des Stob. (Sermon. V, 76.) ἀπὸ οὐρανὸς καὶ οὐρανὸς οὐρανὸς
 οὐκ ἀποθανόντες ἀλλὰ ζήσμεν ἀποθανόντες, οὐκ ἀποθανόντες ἀλλὰ ζήσμεν,
 97999 999 999 999 999. Zweifeltiger ist das: γὰρ οὐρανὸς οὐρανὸς
 παρὰ οὐρανὸν, (d. i. γὰρ οὐρανὸς οὐρανὸς οὐρανὸν) φύξις οὐρανὸν (Arist.
 Polit. V, 21. Eth. Nic. II, 2. Eudem. II, 7. Plutarch. Catol.
 p. 224. Iamblich. protrept. p. 140.) welches Schliermacher S. 304 f.
 auf die feurige Natur der Seele bezieht. X. d. φ.]

2.) Plutarch. in Romulo ed. Huet. Vol. I. p. 82. de exortatione
 Seneca. S. d. Phil. I. 24.

XL Da das Feuer aus allen Körpern ausdünstet, und sich vorzüglich in den obern Regionen des Himmels sammelt, so läßt es sich denken, daß einst die Masse des Feuers das Uebergewicht in der Welt bekomme, und dann entstehe die Auflösung aller Dinge in Feuer, die Weltverbrennung (*καταστροφή*). Diese wechselt mit der Entstehung der Welt unanshörlich ab, und zwar nicht zufällig, sondern nach bestimmten, unabänderlichen Gesetzen zu bestimmten Zeiten *).

deseru Vol. IX. p. 367. *αὐτὸ πυρὶ ἀπύρῳ*. [Schwerlich möchte sich ausmitteln lassen, welche unter den verschiedenen bei den Versickertern vorkommenden Formeln die ursprüngliche Form des obigen Satzes sey, da sich mehrere derselben mit der Grundansicht des Φ . wohl vereinigen lassen. So heißt es, wie in den angeführten Stellen des Plutarch, auch Stob. Serm. V. 74. am kürzesten: *αὐτὸ πυρὶ ἀπύρῳ ἀπύρῳ καὶ ἀπύρῳ*, und Porphy. de antro nymph. C. XI. p. 307. ed. Cantab. *ἐκ πυρὶ ἀπύρῳ*, und durch die vorige Ann. erklärt ist; aber Φ . könnte auch nach seiner Ansicht sagen, wie Philo bei Euseb. praep. evang. VIII. 14. anführt, indem er das griechische Klima lobt, *οὐ γὰρ ἐγγὺς πυρὶ ἀπύρῳ καὶ ἀπύρῳ*. Dann aber kommen auch Stellen vor, wo es heißt: *αὐτὸ ἐκ πυρὶ ἀπύρῳ ἀπύρῳ*, die weiseste Seele ist ein trockner Strahl; (so bei Galen. quod anim. mor. Ed. Char. T. V. p. 450. und Stob. serm. XVIII. p. 160. vgl. Plutarch. de an. sera. p. 995. und Clem. Paed. II. 2. p. 184. Siehe Schleiermacher S. 511 f.) Diese letztere Formel nun mit Φ . (ed. Platon. Phaedr. C. 3. p. 207. ed. Lips. 1810.) auf die göttliche oder Weltseele zu beziehen, die Φ . als ein reines Feuer oder Licht gedacht habe, bei Bioten gegen sich. Denn zwar könnte der Ausspruch überhaupt als Gleichniß von der Weltseele gelten (die weiseste Seele ist der trockne Strahl), allein er würde dann nach der Ansicht des Φ . die Weltseele nicht auszeichnen, da schon jede individuelle Seele nach Φ . um so höher steht, je mehr sie von dem Feuer in sich hat, oder durch das Feuer genährt wird, übrigens auch keine andere unerblickliche Spur von einer Weltseele bei Heraklit (denn die Stelle des Pseudoplatarch s. Ann. 28. wird man schwerlich dafür ansehen) vorkommt, die auch Φ . wahrscheinlich nicht *πυρὶ ἀπύρῳ καὶ ἀπύρῳ*, noch weniger *πυρὶ τὸν ἀπύρῳ*, sondern vielmehr mit dem Ausdrucke, mit welchem er sonst das Höchste bezeichnet, Feuer genannt haben würde.

[Zus. d. Φ .]

- 21) Aristot. de Coelo I. 10. *γενόμενον μὲν οὐκ ἐκ πυρὸς ἀπύρῳς ἀπύρῳς φανερὸν, ἀλλὰ γενομένου αὐτοῦ μὲν αἰθέρος, αὐτοῦ δὲ φθαρτοῦ, ὡς περ οἰοῦν ἄλλοι τὸν φυσικὸν συνιστάμενον. αὐτὸ δ' ἀλλοτὸν οὐκ οὐτως, οὐδὲ ἄλλας φθαρτομένων, καὶ ταῦτα αὐτὸ δὲ τοιοῦτον οὐτως, ὡς περ ἄμην.* — aus Herakl. Diag. IX. 8. *γενόμεθα καὶ αὐτοὶ ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἀναίρεσθαι κατὰ τὸν αὐτὸν ποιεσθαι ἄλλοι τὸν συνιστάμενον αἶονα* [Sext. Emp. pyrrh. hyp. I. 212, 215.] Plutarch. plac. phil. I. 3. Antonin. III. C. 3. Herakl.

XII. Heraklit geschieht in der Welt Alles nach dem

Wesen der von ihm ausgesprochenen Naturgesetze. Nach Schürermacher (S. 456 u. f.) ist die Lehre von periodisch wiederkehrenden Auflösungen der Welt in Feuer durch falsche Deutung deutlicher Aussprüche des Heraklit (wie z. B. Feuer Stelle, die von der Erkenntnis der Dinge mit Feuer und umgekehrt handelt; vgl. Num. 11.) oder des peripatetischen, peripatetischen, in dem von Clement angeführten Aussprüche, entstanden. In diesen Misverstand, meint er, sey schon Aristoteles verfallen, wenn er die Worte *παντα γινώσκοντα πύρρον* (vgl. Num. 12.) wie seine Schüler (Simplicius in Arist. de aet. p. 68h. Theophrastus paraphr. phys. 13h. Alen. Aphrod. in Meteorol. I, 14. p. 90.) und wie aus andern Stellen hervorzugehen scheint, genommen hat, nehmlich, als sollten alle Dinge irgendwann zugleich in Feuer aufgehen; dem Aristoteles folgen die Stoiker gefolgt, welche sich die Lehre von einer solchen *conflagratione*, deren Name ihnen auch nach Clement (Strom. V, 1.) angedrückt, zu eigen gemacht und sie auf Heraklit zurückgeführt haben. Der innere Grund, aus welchem Schürermacher dem Heraklit jene *conflagratione* abspricht, ist, (S. 461.) daß durch dieses Aufsprichthaben der Welt in Feuer, der ewige Fluß der Dinge, die Hauptanschauung des Heraklit, am oben so ungenutzt werde, und eben so lange auch das Zusammenstreben beider Wege nach oben und nach unten, und folglich die Bewegung der Gegenstände, gleichfalls ein Hauptpunkt heraklitischer Philosophie, aufgehoben sey. Wenn ferner neben jenem unäußerlichen immerwährenden Uebergange der Dinge in Feuer auch dieser periodische in dem Worte des Heraklit irgend deutlich wäre beschrieben worden, so müßte man sich wundern, daß sich seine Worte erhalten, die sich nur von diesem periodischen erklären laße, oder die irgend den Unterschied zwischen beiden betreffe; dahingegen der Mißverstand der oben angeführten Stellen so nahe liegt, aus dem die Auslegung klars entstehen sey. Wegen jener Ansicht führt Schürermacher (S. 470.) auch die oft berührte Stelle des Platon Sophist. p. 242 E. an, nach welcher das Seiende immer zugleich Eines und Vieles sei. Das Resultat ist, daß, wie im Kleinen Tag und Nacht, Sommer und Winter ein wechselndes Uebergewicht einmal des Eines nach oben, und einmal des Eines nach unten darstellen, so d. auch in großen Perioden einen ähnlichen Wechsel sei, ohne daß je einer von beiden Processen ganz unterdrückt würde, angenommen habe; einige Perioden nehmlich, in denen sich alles in der Natur mehr auf die Seite des Feuers neige, andere, in welchen der Weg nach unten und das Wasser die Oberhand habe, und daß diese es seien, welche er wahrscheinlich durch die Worte *καύρον* und *ψυγνόνον* (Ueberfluß und Mangel), (die sich bei Plutarch. de An. optul. Delph. II, p. 38g. und beim Plut. Aliaz. leg. II, p. 62. finden) bezeichnet, und auf die sich auch wohl das von ihm angenommene große Jahr (von 12000 Sonnenjahren) (Vob. ecl. phys. I, p. 260.) bezogen habe. Mit Grunde bemerkt dagegen Dietrich a. a. O. S. 129 f., daß die dem d. von den Ältern sehr einstimmig bezeugte heraklitische Weltanschauung nicht als *φαινόμενα* der Bewegung, sondern — da das Feuer das Bewegteste

Ungeachtet sich Heraclit zu der Idee eines Weltganzen erhoben hatte, so hat er sich doch nicht über dieselbe ausdrücklich erklärt. Er kann sich aber nichts anderes darunter gedacht haben, als den Inbegriff aller Naturwesen, die Verbindung alles Mannichfaltigen zu einem Ganzen.

Der Begriff, den sich Heraclit von der Weltseels gemacht hatte, scheint die Existenz einer Gottheit im wahren Sinne völlig auszuschließen. Denn er scheint zu behaupten, daß diese durch das ganze Universum ausgebreitete Kraft den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst habe, und durch ihre eigenthümliche Denkkraft das Universum mit Kenntniß des Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen regiere. Das Universum hat weder ein Mensch noch ein Gott gebildet; sondern es war immer, und ist, und wird seyn, ein immer lebendes Feuer, das sich nach bestimmten Gesetzen entzündet und wieder verlöscht²⁵⁾. Heraclit kann damit nichts anderes gemeint haben, als die Existenz einer Gottheit außer der Welt, und den Anfang der Welt in einer bestimmten Zeit zu leugnen. Und beides stimmt mit dem ganzen Systeme vortreflich zusammen. Denn die Gesetzmäßigkeit aller Veränderungen in der Welt ist das Werk einer Intelligenz; diese kann aber nicht außer der Welt, sondern muß innerhalb derselben seyn, weil diese alle wirkliche Wesen in sich faßt²⁶⁾. Das Entstehen und Vergehen der Welt aber

25) Plutarch. de Is. et Osir. ed. Hatt. IX. Vol. p. 208. § de ζωῇ καὶ βίῳ καὶ κινήσει ἀρχὴν ἔξ αὐτῆς ἔχουσα καὶ γινώσκουσα οἰκίαν καὶ ἀλλοτρίων φρονίαν ἄλλας τε (ὁλοὺς γὰρ) ἰσχυρὰν ἀπορροήν καὶ μοῖραν ἐν τοῦ φρονούντος, ὅπως κυβερνᾶται το σὺμπαν καὶ Ἡρακλείτου. [G. über diese Stelle, bei welcher zweifelhaft ist, was dem Heraclit angehört, Schliermacher a. a. O. S. 492.] Clemens Alexandria, Stromat. I. V, 14. (Stephani Bom. philosoph. p. 152.) κόσμος τὸν αὐτὸν ἀπάρτων οὐκ τις θάνατος οὐκ ἀνθρώπων ποιεῖται, ἀλλ' ἦν αἰ καὶ οὖτι, καὶ οὖτις, πῦρ αἰ ζωὴν ἀπτόμενον μέτρον καὶ ἀποσβέννυμενον μέτρον.

26) Die Gottheit des Heraclit steht nach den vorhandenen Ueberresten seiner Lehre in der engsten Beziehung mit dem Kreislaufe der Dinge und mit dem Schicksal (s. oben Num. 32.) Nach einer Stelle bei Proclus (Comment. in Tim. p. 301.) soll Heraclit ge-

ist zu allen Zeiten gewesen, und wird in alle Ewigkeit seyn, ohne daß sich ein wirklicher Anfang oder Ende denken läßt. Der Anfang der Welt ist daher ein leerer Gedanke, der nur den Anfang eines neuen Zustandes bezeichnet ²⁶⁾.

Die Weltseele kann also nichts andres, als die Gottheit selbst seyn. Die Weltseele, ein feuriger Ausfluß, ist zugleich nach dem Obigen ²⁵⁾ mit der Kraft zu denken versehen. Also kann sich Heraklit das Feuer nicht anders, als das Subjekt des Denkvermögens, die wirkliche Äußerung desselben aber als einen Ausfluß aus dem Subjekte gedacht haben. Das Feuer ist also in diesem Systeme die Gottheit. Und so findet es sich wirklich ²⁷⁾. Die Weltseele ist dann der Ausfluß dieses

meint haben, daß der Demiurg (gewiß ein späteres Wort) in dem Weltbildens spiele (*αλλος δε νυν τον δημιουργον ου εν κοσμοποιουσαν καλεσειν αρηται, καθ'αυτον Ηρακλειτος*) und Clemens Alex. paedag. I, 5. p. 111. nennt dafür, wahrscheinlich mit dem richtigern Ausdruck, Zeus, der ein solches Spiel in der Welt treibe. Ritter a. a. O. 123. sieht hier den Zeus als Grund des Verhängnisses an, und findet dieß Spiel „in dem Zusammenstossten Entgegengesetzter zu einem scheinbaren Seyn, indem im Hintergrunde dieses Spiels nur ein ewiges Werden liegt.“ Indessen konnte Heraklit auch jenes Spiel der in der Welt wirkenden und sie immer neubildenden Kräfte überhaupt, welches eins ist mit dem durch die *συναρμωτην* bestimmten *εναρμόδιον*, in der mythologischen Gestalt des Zeus personifiziren; nur daß der Ausdruck *κωιδειν* eine Ahnung der Freiheit zu enthalten scheint. Spätere aber werfen dem Φ . vor, er habe keine Vorsehung angenommen (Nemesius de nat. hom. Ed. Ox. p. 310. und Philo alleg. leg. II, 62. f. Schielermacher S. 430 f.) In welchem Verhältnisse er sich aber die Gottheit zu dem Menschen gedacht habe, schimmert in einer bei Origenes (adv. Cels. VII. p. 38. Bgl. Clem. Cohort. IV. p. 42.) erhaltenen Stelle hindurch, in welcher er den Götzendienst tadelt: *και τοις σκυλμασι τουτοις οισιν ειχονται, ουτοις ει τις τοις δεομαισι λισσησιναιτο, ουτε γινωσκων θεους ουτε ηρας οτινις τινα.*

X. b. Φ .

26) Stobaeus Eclog. Phys. Vol. I. p. 454. *Ἡρακλειτος ου κατα χρονον ειναι γενητον τον κοσμον αλλα κατ' επινοιαν.*

27) Der Verf. scheint sich auf die Stelle des Plutarch Anmerk. 35. zu beziehen. X. b. Φ .

27) Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 58, 60. *Ἡρακλειτος το κοσμοδικον πυρ αιδιον (θεον απεφημενο) εναρμωτην δε λογον της εναρμόδιου δημιουργον τον οντα. Λογος kann hier nicht (mit Riedemann, Geiß der pers. Philos. S. 212.) Einrichtung*

feurig denkenden Substanz, die Ausdünstung, durch welche Alles wird, und welche Alles erkennt³⁸⁾. Es ist also keine bloß mechanische Kraft, da ja mit ihr die Denkkraft vereinigt ist; die Vernunft ist das Gesetz, nach welchem sie wirkt. Und dieses ist es, was Heraklit unter dem *Fatum* versteht, das Vernunftgesetz, nach welchem die Gottheit in der ganzen Welt Alles wirkt. Bei diesem innigen Zusammenhange zwischen der Substanz und dem Gesetze, nach welchem sie wirkt, war es leicht möglich, beide zu verwechseln, und das *Fatum* selbst als die wirkende Kraft anzusehen³⁹⁾.

So sehr sich Heraklit dadurch über ältere Vorstellungen erhebt, so ist doch seine Gottheit nichts als die Natur. Er verknüpfte nur mit einem Naturwesen Denkkraft, ohne die Möglichkeit der Vereinigung beider Kräfte in ein Wesen erklären zu können. An diese Schwierigkeit wurde aber noch nicht gedacht, weil man noch keinen Unterschied zwischen dem Innern und Aeußern, zwischen dem Physischen und Geistigen machte, der erst späterhin auffallender wurde. Der Vortheil der Einheit des Principis geht daher durch Einseitigkeit wieder verloren. Heraklit hatte den Zusammenhang und die Regelmäßigkeit der Begebenheiten in der Natur nicht aus den Augen gelassen und in seinen Philosophemen, gleich den Pythagoreern, darauf reflectirt; aber darin zeigte sich auch die Schwäche

überseht werden, man müßte eine durch Vernunft bestimmte Einrichtung verstehen. Aber auch diese Erklärung paßt nicht in den Zusammenhang. [Vgl. Anm. 32. Zusatz. Mit Recht bemerkt Schleiermacher (a. a. O. S. 452 f.) daß man hier nicht an das erscheinende Feuer denken dürfe, wie Clemens Alex. Cohort. V. p. 55. und daß Heraklit wahrscheinlich sich des Ausdrucks *Zeus* wie andernwärts, bediente (s. m. Anm. auf vorig. S.) — derselbe will den Gebrauch des Wortes *λογος* für Vernunft ganz eigentlich von Heraklit herleiten (S. 475.)

38) Aristoteles de anima I. c. 3. [s. oben Zusatz zu Anm. 23.]

39) Plutarch. De creat. Philosoph. I. c. 28. *Ἡρακλείτης οὐκ αἰσθάνεται λόγον τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντός διηγεῖται αὐτὴν δὲ εἶναι τὸ αἰσθητὸν σῶμα, ἀπὸ τοῦ τοῦ παντός γινώσκον.*

der Vernunft, daß sie den Grund davon außer ihr selbst sucht. Die Intelligenz, deren Subjekt das Feuer ist, wirkt nicht nach ihrem eigenen, sondern einem fremden Gesetz. Veränderlichkeit der Dinge war als Hypothese angenommen; Veränderung läßt sich nicht denken ohne Wechsel entgegengesetzter Bestimmungen. Das Gesetz, nach welchem die Vernunft wirkt, ist also eine Wirksamkeit, wodurch entgegengesetzte Bestimmungen wirklich werden (*εναντιοτροπή, εναντιότης, εναντιοδότης*)⁴⁰). Es könnte zwar scheinen, als wäre dieses eine logische Regel der Bestimmung des Subjekts durch entgegengesetzte Prädikate, von denen nur immer eins mit dem Subjekte verbunden werden kann, und das andere ausgeschlossen wird. Allein Heraklit betrachtet es doch nicht so, sondern nimmt es als ein Gesetz des allwirkenden Feuers, nach welchem erst die Wirksamkeit der damit verbundenen Intelligenz bestimmt wird. Daher leitet er auch Folgerungen ab, die keineswegs mit den Verstandesgesetzen übereinstimmen, wie wir in der Folge sehen werden.

Die Vorstellungsart, daß das denkende Wesen für eine körperliche Substanz gehalten, und das Denken nach physischen Gesetzen erklärt wird, eine Vorstellungsart, die allen ältern Philosophemen bis auf Anaxagoras zum Grunde liegt, hat Heraklit vollständiger entwickelt. Wenn die Denkkraft sich nicht von andern physischen Kräften unterscheidet, so muß sie auch auf dieselbe Art behandelt werden. Es war also consequent, wenn Heraklit, wie die übrigen Erscheinungen, so auch die Phänomene des innern Sinnes auf eine Urkraft zurückführt. Nach ihm sind die Gedanken aller Menschen Wirkungen der Weltseele, oder mit andern Worten, der Gottheit, also einer Kraft, die außer ihnen liegt. Der Grund

40) Diogenes Laertius IX. §. 8. γινώσκει καὶ τὰ κατ' ἐναντιοτήτων
§. 7. καὶ τὰ γινώσκει καὶ ἐμμετρήτως, καὶ οὐ κατ' ἐναντιο-
τροπὴν ἡμῶν καὶ τῶν ἄλλων.

des Denkens, die Denkkraft, ist außerhalb des Menschen⁴¹⁾. Das Feuer, welches das Wesen der Gottheit ausmacht, schien in sofern diese Erklärung zu begünstigen, als es die ganze Natur durchdringt, und durch seine Feinheit auch die kleinsten Materientheile modificiren kann. Das Denken ist daher ein feurriger oder luftartiger Ausfluß aus dem Feuer; eine Hypothese, die nicht nur unabweislich ist, sondern auch nicht einmal das Empfindende hat, daß sie die Erscheinungen, welche sie erklären soll, nur im mindesten begreiflich macht. Denn Heraklit geht nicht

41) Sext. Empir. advers. Mathem. VII. §. 319. οὐ μὲν (ὡς αὖτε αὐτοὶ εἰρήνισαν) ἔστω τοῦ νοῦ τοῦ σώματος, ἀλλ' Ἀρρησίδης ποιεῖ Ἠρακλίτου VII. §. 126. τοῦ παρὰ τὸν λόγον τοῦ οὐ τοῦ σώματος. [Hierher gehört auch die Stelle VIII, 226. Ἐρ. φησὶ τοῦ μὲν λόγου τοῦ σώματος μόνον ὃ παρὰ τὸν φῶς τοῦ πᾶν und Philostr. ep. 18. Ἠρακλ. οὐ φησὶν ὅτι οὐ μὲν αὐτὸς φῶς οὐκ ἔστι τοῦ σώματος. Schietermacher a. a. O. S. 474. er fährt hier so: der Mensch, wie er dem Leibe nach im Schlafe und im Tode erscheine, sei ohne Vernunft. — Nach Heraklitis Naturansicht, welche Alles in einem bewegten Zusammenhange aufstellt, ist der irdische Mensch erst in seiner Verbindung mit dem Ganzen, vornehmlich aber mit dem Höhern, welches Leben und Bewegung erzeugt, eines höhern Lebens theilhaftig. Dieses Höhere nannte er, in sofern es auf den Menschen einwirkt und ihn umgibt, das παρὰ τὸν. mit einem wahrscheinlich schon bei Pythagoras vorkommenden Ausdrucke. Da ihm aber dieses Höhere unter dem Bilde des Feuers erscheint, so ist dieses παρὰ τὸν der feurrige Umkreis, die Region des Lichts, der Himmel, zugleich aber auch nach der Ansicht des alten Philosophen, der Leben, Empfindung und Denken nicht trennte, Quell des Denkens und des Bewusstseyns, oder die allgemeine Vernunft. So konnte er nun, jene Verbindung mit dem Höhern bezeichnend, bildlich sagen, dieses παρὰ τὸν werde athmend eingefogen, obgleich hier nicht so materiell zu verstehen seyn möchte, wie es selbst Sextus genommen zu haben scheint (adv. M. VII. 127 und 349) daß die Vernunft oder das Denken lediglich von außen komme, (vergl. Zusatz zu Anmerk. 44) oder die Seele in der That ein aus dem Nichteris herabgezogener Feuertheil sei, wie Spätere behaupten (vgl. Anm. 35.) da diese doch auch andernorts durch den Weg von unten bestimmt wird. S. auch Ritter a. a. O. S. 143. welcher in jenem Ausdrucke die Gleichheitigkeit zwischen Feuer und Himmel bezeichnet findet. — Nach seinem Grundprincip, nach welchem er (vgl. Anm. zu S. 254.) auch den Menschen in den Fluß der Erscheinung mit einschließen mußte, konnte Ph. Abriand nicht sagen, wie sich, sondern vielmehr werden vernünftig durch Gemischtheit mit dem παρὰ τὸν.

von einer vollständigen Uebersicht aller geistigen Phänomene zur Erklärung derselben über, sondern sucht nur mit einigen am meisten auffallenden Erscheinungen seine Hypothese in Einklangung zu bringen. Diese Erscheinungen waren der Schlaf, daß in demselben Zustande fehlende Bewußtseyn, und die Verschiedenheit der Vorstellungen in dem Zustande des Wachens.

XIV. Jede Seele ist eigentlich ein Theil der Weltseele, oder des künftigen alle Dinge durchdringenden Wesens, welches theils isolirt, d. i. von der unmittelbaren Verbindung und Einwirkung der gesammten Weltseele getrennt, theils in ungehinderter Verbindung mit derselben steht. Dieses ist der Zustand des Wachens, jenes der Zustand des Schlafes. In jenem ziehen die Menschen nehmlich durch den Athem und durch die Empfindungsstände die göttliche Vernunft in sich, und werden dadurch vernünftig; in diesem sind die Leisten verschlossen, und dadurch hört, ungeachtet das Einathmen fortbauert, die Verbindung mit der denkenden Weltseele auf. Denken und Gedächtniß verlieren sich ⁴²⁾.

XV. Scharfsinnig ist die Bemerkung des Unterschiedes, daß einige Vorstellungen etwas Besonderes, Indivi-

42) Sextus Empir. advers. Mathematic. VII. §. 129. τούτων δὲ τὸν θυὸν λόγον — δὲ ἀναπνοῆς ἀπαραιτήτως ποιεῖται γινώσκειν, καὶ ἐν μὲν ὕπνῳ ληθαῖος, κατὰ δὲ γυγνῶν πάλιν ἐμφανὲς. ἐν γὰρ τοῖς ὕπνῳ μυστικῶν τῶν αισθητικῶν πορῶν, χωριζομένης πρὸς τὸ περιεχόμενον συμφύτης ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς· μόνος τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύτως αἰσθητικῆς, αἰσθάνει τινος εἴδους· χωριζομένης τε ἀποβάλλει, ἢν προτιρεῖν εἴη μηχανικὴν δύναμιν ἐν δὲ ἀναπνοῇ πάλιν, διὰ τῶν αισθητικῶν πορῶν, ὡς περὶ διὰ τινος εἰσπνοῆς προκυμαίης, καὶ ἐν περιεχομένῳ συμβαλλομένης, λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. [Das §. 130. folgende Gleichniß von der Kohle erläutert dieß sehr gut, und ist ganz in der Ansicht des §. gegründet, welcher auch Wachen und Schlaf in Beziehung auf das Feuer als ein Entzünden und Erlöschen ansah; wie dieß in dem Bruchstücke bei Clemens Strom. IV, 22. deutlich sich ausdrückt: ἄνθρωπος ἐν ὑπνῳ φῶς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀποσπᾶται ἀποσβεσθῆναι. Ζυν δὲ ἀπαιτῶν τοῦ σώματος ἐνδύει ἀνασφῆσθαι φῶς ἐρηγῶν ἀπαιτῶν αἰσθητικῶν (S. Schliermacher S. 321.) Plutarch de superst. §. 42. 43.) Zuf. d. §.]

viduelles, andere das Allgemeine zum Gegenstande haben. Das Allgemeine ist das, worin alle vernünftige Wesen einstimmt, das objectiv Wahre. Das Besondere, was nur jedem so erscheint, aber nicht in der Natur so ist, was also objectiv falsch ist. Die letztern Vorstellungen sind die sinnlichen *), die erstern die Vorstellungen des Verstandes. Das Allgemeine ist nichts anders, als die Erkenntniß der Art und Weise, wie in der Welt Alles geschieht, des Naturganges. Denn nichts ist in der Welt beharrlich, als das allwirksame Princip, das Feuer, und dessen Wirkungsart; alle andere Dinge sind veränderlich. Durch die Sinne kann man sich also nur das Veränderliche, durch den Verstand das Beharrliche, daher objectiv Wahre vorstellen.***) Den Grund dieses Unterschiedes sucht aber Heraclit nicht in der wesentlichen Einrichtung des menschlichen Gemüths, sondern in dem Verhältniß des göttlichen Verstandes zu der menschlichen Seele. Dieses bringt die allgemeinen, objectiv wahren Vorstellungen in allen Menschen hervor,***)

* *) Der Verf. schenkt dies in der Anmerk. 43b. aber wieder ein.
H. d. F.

***) Hier hat der Verf. sich von dem Geiste der Heraclitischen Ansicht weit entfernt; — denn die Sinne zeigen ja nicht überall und unmittelbar das Veränderliche, weshalb Aristoteles mit Recht sagt, daß F. eine stets Bewegung der Dinge angenommen, welche unserer Wahrnehmung entgegen; ferner ist das objectiv Wahre dem F. nicht das Beharrliche im gewöhnlichen Sinne, und daher die Veränderung nur Schein, sondern umgekehrt das Wahre ist ihm die ewige Bewegung und das im steten Wandel bestehende Gesetz, das sich nach ewigen Gesetzen immer Verwandelnde; ein eigentliches Beharren der Dinge nur Schein.
H. d. F.

****) S. oben den Zusatz zu Anm. 44.) Das Denken, in sofern es jenen höhern Ursprung hat und den allgemeinen Verhältnissen der Dinge, dem Gesetze des Werdens (dem *ὄντος λόγος* wie Dem. Emp. in der Anm. 43a. angeführten Stelle sagt) entsprechend ist und sie zum Gegenstande hat, so wie diese in den Verhältnissen der Welt sich ausdrückende Vernunft selbst, ist *νοῦτος λόγος*; ein Ausdruck, der wohl erst bei den Stoikern herrschend geworden ist. Daher wird das wahre Wissen, welches eins ist mit jenem Gesetz, von der Vielwissenheit unterschieden (s. oben S. 232. und Zusatz zu Anm. 41) die eins auf das Veränderliche und Viele, als solches, geht, ohne die Einheit und das Gesetz in demselben zu unterscheiden.
H. d. F.

und er heißt daher der gemeinsame Verstand (*κοινὸς λογος*)^{43a)}. Die Vorstellungen, welche nicht durch diesen bewirkt werden, sondern von der jedem Menschen eigenen Vorstellungskraft herrühren, sind insofern falsche Vorstellungen, als sie nicht allgemein übereinstimmend sind.*) Dieses sind aber die sinnlichen Vorstellungen des Gesichts, Gehörs u. s. w. und es ist daher ein Zeichen eines rohen ungebildeten Geistes, ihnen (objektive) Wahrheit beizumessen,^{43b)} ob sie

43a) Sextus Empir. adversus Mathematicas. VII. §. 131 seq. τουτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὐ κατὰ μίτοχην γινόμεθα λογικοὶ, κριτηρίον ἀληθείας φησὶν Ἡρακλ. ὁδὸν τοῦ μὲν κοινῇ πάσι φαινόμενον, τοῦτ' ἡμῶς πιστόν· τῇ κοινῇ γὰρ καὶ θεῷ λόγῳ λαμβάνεται· τὸ δὲ τινὲς μόνῳ προσπίπτει, ἀπιστόν ὑπάρχειν, δια τῆς ἐναντίας αἰτίας. Heraclitus eigne Worte werden §. 133. angeführt: διο δεῖ ἐπεισθῆαι τῇ κοινῇ· (ἐνὸς γὰρ ὁ κοινός) τοῦ λόγου δι' εὐνοίας ἑνὸς, ζῶουσιν οὐ πολλοί, ὡς ἰδὲν ἔχοντες φρονήσιν· ἡ δ' εὐνοία οὐκ ἅλλα τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως. διο καὶ ὁ, τὴν αὐτοῦ τῆς μνημῆς κοινωρήσωμεν, ἀληθεύομεν· ὁ δὲ αὐτὸς ἰδύσασμεν, ψευδομεθα. Plutarchus de superstitione Vol. VIII. p. 60. ο Ἡρακλείτης φησὶ, τοῖς εὐρηγοροῖσιν ἑνὴ καὶ κοινὴν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἑκαστον εἰς ἰδίον ἀποστρεφόμεναι. [Dagegen nannte P. nach Diog. L. IX. 7. die Meinung (οἰήσιν) eine heilige Krankheit, ἡμῶν νοσῶν, (hierauf bezieht Schleiermacher S. 521 ff. auch die Worte bei Philost. opp. p. 391. σκολυπτικός ἑκαστος ὁ ματαιῶς ἐν δοξῇ γενομένος und einige andre Stellen.) und so ist es wohl auch zu verstehen, wenn P. sagte: παιδῶν ἀδύρματα τὰ ἀνδρῶν ἐν δοξασματι (nach Lamb. bei Stob. ecl. phys. II. p. 12.)

Zuf. b. P.]

*) Heraclitus kann dies nicht so genommen haben, als ob die sinnlichen Wahrnehmungen dadurch wahr wären, daß die Menschen sie gemeinsam besäßen, oder in ihnen übereinstimmten, denn er verworft ja auch die gemeinsamen Gesichtsempfindungen zum Theil als täuschend (s. m. Anm. zu Soph VIII.); sondern in sofern sie übereinstimmend sind mit dem allgemeinen Gesetze, dem Gesetze des Werdens.

X. b. P.

43b) Die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis kann er nicht so geradezu verworfen haben, er wollte nur, daß der Verstand die Regel ihrer Beurtheilung sey. Die Worte Sextus advers. Mathematicas. VII. §. 126. ἀλλὰ τῇ μὲν αἰσθησὶν ἐλεγχῆαι λόγον κατὰ λέξιν, καὶ οὐ μαρτυρεῖν· ἀνθρώποισι δὲ οὐδ' ἄλλοις καὶ οὐκ ἀφ' ὧν ἀνθρώπων βεβήκαρες ψυχὰς ἔχοντων, welche Sextus erklärt, ὅπερ ἰσὺν ἦν, τῶν βεβήκαρων ἵασι ψυχῶν τοῖς ἀλόγοις αἰσθησὶν πιστεῖν (Cf. Stob. Serm. IV. p. 55.) lassen gar wohl eine andere Erklärung zu, nemlich: die Augen und

gleich subjektive Gültigkeit haben. Der Mensch, insofern er empfindet, hat seine eigene Welt für sich; aber insofern er nach der göttlichen Vernunft denkt, befindet er sich in einer Welt, welche für alle vernünftige Menschen gleichförmig und gemeinschaftlich ist. Daher haben alle Wachende eine gemeinschaftliche, alle Schlafende und Träumende aber gleichsam verschiedene Welten. — Die Bemerkung, daß der Verstand die Quelle aller Wahrheit ist, in der sich alle Menschen verstehen, ist eines echten Philosophen würdig; nur schade, daß Heraklit diesen Verstand nicht in den Menschen, sondern außer ihnen sucht. Weil also das Denken auf der freien ungehinderten Verbindung der menschlichen Seele mit der göttlichen Denkkraft beruht, jene aber im Körper doch gewissermaßen davon getrennt ist, so behauptete Heraklit, daß die menschlichen Seelen in diesem Zustande gewissermaßen todt sind, und wenn sie den Körper verlassen, und in die Weltseele wiederum übergehen, dann erst ihr rechtes Leben anfangen ⁴⁴).

Ohren sind für Menschen, deren Verstand ungebildet ist, verächtliche Zeugen. [Wenn man aber in dieser Stelle *αὐτοματῶν* liest, wie sich auch bei Stob. serm. IV. p. 55. findet: schlechte Zeugen sind Augen und Ohren der Menschen, welche ungebildete Seelen haben. S. oben unsere Ann. zu S. 154 u. f.] Und wie hätte sonst Heraklit nach Polybios libr. XII. (*οὐδὲ γὰρ τῶν αὐτῶν ἀκριβοτέρας μαρτυρῶν*) dem Sinne des Gesichts mehr Unverlässigkeit als dem Gehörsinne beilegen können? [Die Stelle bei Arist. de sensu V. p. 412. ed. Cas. in welcher er vom Geruche spricht, läßt keine gewisse Erklärung zu. Uebrigens bemerkte Theophrast, daß φ. in der Erklärung der einzelnen Sinne ganz zurückbleibe. — s. Schleiermacher a. a. O. S. 366 ff. Auf. d. φ.]

44) Sextus Pyrrh. Hypotypos. III. §. 130. *Ἡ. φησὶν, οὐ καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθάνειν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμῶν εἶναι καὶ ἐν τῷ τεθνῆναι· οὐ μὲν γὰρ ἡμῶν ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνῆναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθνῆναι, οὐ δὲ ἡμῶν ἀποθνήσκουμεν, τὰς ψυχὰς ἀποθνήσκου καὶ ζῆν.* Cf. Plato Gorg. p. 493. Crat. p. 400. [Ueber das Verhältniß der Individuen zum Allgemeinen oder zur Wahrheit ist noch Folgendes zu bemerken: Erstens wird die Wahrheit und das Erkennen derselben, als des allen Gemeinsamen, (wie wir sagen, dem Menschen Wesentlichen) angesehen; z. B. in den Worten des Heraklit: *πάντα εἶναι καὶ τὸ φθάνειν· ζῆν τοῦ ἀγνοῦντος*

XVI. Das Resultat, welches Heraclit durch sein Philosophiren fand, war: Alles ist, und alles ist auch nicht. Wegen der durchgängigen Veränderlichkeit aller Dinge, da Keines einen Augenblick in demselben Zustande bleibt, kann man von jedem mit eben dem Rechte sagen, es ist, als, es ist nicht. Aristoteles bemerkt hier mit Grund, daß dieser Satz so viel bedeute, als: Alles ist wahr⁴⁵⁾. Aber man darf nicht den Unterschied aus den Augen sehen, welchen Heraclit zwischen der Empfindungswelt, und der Verstandeswelt macht. Jener Satz konnte nur Gültigkeit für die erste, aber nicht für die zweite haben. Er behauptet allerdings, daß Alles, was einer empfindet,

ισχυρίζεται ὅτι τὴ φύσιν πάντων ἀκίνητος τὴν πολλήν. Τραπο-
ταί γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώποινοι νόμοι ὑπὸ ἐνός τοῦ θεοῦ. Κρίται
γὰρ τοσούτων, ἀκίνοτον θεῶν, καὶ ἐξαρτῶν παρὰ καὶ παρ' αὐτοῦ
(Stob. eccl. IV. p. 48.) in dem Ausdruck αὐτῶν γὰρ ἐν τῷ σοφῷ
(vielleicht τὸν σοφῷ) ἐκιστάμεθα γινώσκον, ἥτις οἱ (οἱ) ἐκπύκνυνται
πάντα διὰ πάντων (Diog. L. IX. 1.) und in dem aus Clemens (Pro-
drom. II. 20. p. 229. zu S. 238. angeführten Bruchstücke. Unge-
achtet nun dem Menschen die Wahrheit zugänglich, und dieß das
allgemeine Verhältniß des Menschen zur Wahrheit ist, ihrer theil-
haftig zu seyn, so stellt er doch nicht nur consequent die menschliche
Erkenntniß überhaupt unter die göttliche, (s. die Stelle in meiner
Anmerk. zu Satz VIII.) sondern scheint auch wieder das Verhältniß
der Individuen zur Wahrheit als ein besonderes angesehen zu
haben, die Wahrheit nur als ein Gut, welches dem Weisen zu Theil
werde, der das Allgemeine sucht und den Egoismus aufhebt: so
ist die Stelle zu verstehen bei Senec. Emp. VII. 133. διὸ δὲ ἐπὶ
οὐδὲ τῇ φύσιν (vgl. Anm. 43a) so wie der Anfang der Heracli-
tischen Schrift §. 132. wo es auch heißt: τοὺς δὲ ἄλλους ἀν-
θρώπους λελυγμένους οὐκ οὐκ ἐγρηγόνας ποιοῦσιν, οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ
οὐκ οὐκ ἐκλυθῆναι, ferner: der thörichte Mann vernimmt von
Gott, (πρὸς δαιμόνιον) wie viel der Knabe vom Manne (Orig.
adv. Cels VI. p. 698.) und was er nach Proclus (ad Alcibiad.)
von der Menge sagte: τίς οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ. Vgl. die 5 ersten
Bruchstücke bei Schleiermacher. Zuf. d. F.]

45) Aristot. Metaph. IV. c. 7. εἰκοσι δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέ-
γει πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀπαντα ἀληθὴ ποιεῖν.
[Cf. IV. 3. XI. 5. 6. Topi VIII. 3. wo gar die Folge gezogen wird,
ἐγρηγόρῃ καὶ κακῷ εἶναι ταῦτον Bergh. auch Phys. I. 2. (du V.
Cap. 3.) wo aber ungleich angedeutet wird, daß Heraclit die Qua-
litäten der Dinge auf Quantität reducirt habe. S. Schleiermacher
a. a. O. 443 f. Uebrigens ist was Sextus Pyrrh. hyp. II. 59.
(μᾶλλον οὐκ) und 69. vorbringt, aus Aristoteles zu erklären.
Zuf. d. F.]

für ihn Realität hat; aber dessen ungeachtet erhält es objektive Wahrheit nur durch die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Verstande. Dieser schließt alle Verschiedenheit der Meinungen aus, welche aber in den Gegenständen der Empfindungen gar wohl statt finden kann.*).

Dieses scheint uns die Auflösung des Problems zu seyn, welches nach unserer obigen Vermuthung den Heraclit zum Philosophiren bestimmt hatte. Er hatte in seinem Systeme die Möglichkeit widersprechender Meinungen, und ihren Grund, aber auch ein Kriterium und Princip der allgemeinen, für alle denkende Wesen gültigen Wahrheit aufgestellt. So wenig übrigens diese Auflösung befriedigend ist, so merkwürdig ist doch das System durch seinen großen Einfluß auf den Gang der Philosophie der künftigen Zeiten. **) Schon zu Heraclits Zeit und unmittelbar darauf fand sein System besonders in Kleinasien viele Anhänger, die sich aber durch nichts bekannt

*) Wenn Heraclit mit dem Sage: Alles fließt, die allgemeine Bewegung oder das Werden als das Wahre aussprach, so hatte er dadurch auch den Gedanken aufgestellt, die Dinge sind und sind auch nicht; denn in ihnen ist Entstehen und Vergehen eins, jedes Ding schließt den Gegensatz in sich, (oder wie Sext. pyrrh. hyp. I. 211. sagt, τὰ πάντα κατὰ το αὐτὸ ὑπάρχειν, und ähnlich Philo quis rer. div. haer. IV. γὰρ τὸ εἶ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων) und geht in den Gegensatz über; kein Ding hat daher ein besonderes getrenntes Bestehen. So sagt das Bruchstück bei Plutarch. consol. ad Apoll. p. 106. ταῦτα τ' ἐν ᾧ καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ τὸν καὶ τὸν καὶ γινώσκον· ταῦτα γὰρ μετακίνητα εἶναι ἵσται, κακίαν καλὴν μετακίνησιν ταῦτα; wenn letzteres nicht erklärender Zusatz bei Plutarch ist. Solche Aussprüche über das Werden hatte wohl Aristoteles vor sich, wenn er, wie auch von Simplicius (in der Ann. 33. angeführten Stelle) angeben wird, mißdeutend, dies auf widersprechende Behauptungen von einem Seyn der Dinge bezog, und jenem die Folgerung beilegte: alles ist wahr. S. darüber auch Schützinger a. a. O. S. 438 ff. Hiermit ist auch das, was der Brf. oben sagt, erledigt. X. d. F.

*) Aus unsern obigen Bemerkungen wird sich hoffentlich ergeben haben, daß Perallits System nicht bloß um der folgenden Systeme willen, sondern auch an sich, indem esnehmlich eine Hauptseite der philosophischen Betrachtung der Dinge hervorhob und ausbildete, merkwürdig ist. I. b. S.

gemacht, noch sich ein Verdienst um die weitere Entwicklung desselben erworben haben *). Es gab Veranlassung zu den Ideen des Plato; Xenosidem betrachtete es als eine Anleitung zur Skepsis **), und die Stoiker entlehnten beinahe ihre ganze Physiologie aus demselben. Einige Sophisten (besonders Protagoras) benutzten Heraklits Philosophie, um aus der menschlichen Erkenntniß alle Spur von allgemeingültigen Grundsätzen zu verbannen, und sie dem Spiele der Willkür Preis zu geben. Heraklits System bot gegen den Willen des Stifter's die Hand zu allen diesen Folgerungen. Da es an bestimmten Grundsätzen, an sichern Kriterien der objectiven Wahrheit fehlte, weil das Vermögen des Verstandes nicht untersucht war, so war es leicht, das System dieser und jener Meinung anzupassen, wenn es auch an sich noch deutlicher vorgetragen gewesen wäre.

Heraklit hatte auch in seiner Schrift moralische und politische Gegenstände abgehandelt. Von diesen ist uns aber noch weit weniger, als von seinen Speculationen bekannt; nicht einmal soviel, daß wir den Geist seiner praktischen Philosophie daraus erkennen könnten. Es ist indessen wohl nicht zu zweifeln, daß er sein moralisches System, wenn er eines hatte, auf sein theoretisches System gründete **). Denn er behauptete nach dem Stobäus, alle menschliche Gesetze erhielten ihre Kraft durch das göttliche Gesetz, welches alles vermöge, was es wolle, und alles überwinde ⁴⁶). Er wird also wahrscheinlich die Befolgung des göttlichen Verstandes zur obersten Richtschnur der menschlichen Handlungen gemacht haben, woraus er die Pflichten der Wahrheit, der Mäßigkeit erklärte. Heraklit wäre also

*) Die Anhänger dieses Systems, welche Heraklitiker genannt wurden, kannten dasselbe nur durch die Schrift des Heraklit, wie Diog. L. IX, 6. berichtet. In den spätern Heraklitikern wird Krateus, von welchem oben die Rede gewesen, genannt. X. d. S.

**) Sext. Emp. Pyrrh. I, 210.

**) S. oben die Anmerk. zu S. 230.

46) Stob. Sardinou. 28. 250. (vgl. Sext. adv. Math. VII, 133. Andre Stellen s. Anmerk. zu VIII.)

Kennemanns G. d. Phil. I 24.

Behauptungen nicht übereinstimmten. Diogenes erzählt uns, er habe gesagt, Homer hätte verdient, mit Ruthen gepeitscht zu werden, und Plutarch berichtet uns zum Theil den Grund dieses heftigen Unwillens. Homer wünschte, daß die Uneinigkeit unter Göttern und Menschen ausgerottet würde. Dem Ephesischen Philosophen war dieses nichts anders, als der Ursache der Entstehung aller Dinge fluchen ⁴⁷⁾. So einseitig und ungerecht diese Intoleranz war, so beweist doch dieses Factum, daß die Vernunft ihr Recht, Alles zu prüfen und ihrem Urtheil zu unterwerfen, auch immer mehr auf Dinge ausdehnte, welche bisher ein heiliger Aberglaube ihrem Gebiete entzogen hatte.

Sechster Abschnitt.

Philosophie des Empedokles.

Das Leben des Empedokles, der um die 80 Olympiade *) blühte, und in Agrigent, der wichtigsten Stadt Siciliens nach Syracus, geboren war, enthält für die Geschichte der Philosophie wenig Merkwürdiges. Den größten Theil desselben nehmen Fabeln und durch Erfindungen verunstaltete Erzählungen wunderbarer Handlungen ein, welche uns hier nicht interessieren ^{**)}. Dieser Mann kann aus einem vierfachen Gesichtspunkte betrachtet werden, als Bürger und Staatsmann,

47) Diogenes Laertius IX. §. 1. Plutarchus de Iside et Osiride. ed. Hutt. Vol. IX, p. 169. *Ἡρ. γὰρ ὀνείδιον πόλεμον ὀνομαζέμεν πατέρα καὶ κυρίον πάντων* [s. auch das in meiner Anm. zu Sat. VIII. S. 251. Angeführte.]

*) nach Diog. L. VIII, 74. um die 84ste (gegen 442 v. Chr.)

***) Ueber seine Lebensumstände findet man das Meiste gesammelt in dem im Anhang angeführten Werke von Sturz. I. Th. Seine für damalige Zeit staunenerregende Kenntniß der Natur zog ihm den Ruf eines Wunderthäters zu. Von seinen Kenntnissen, wie von seinem Reichthume, soll er einen wohlthätigen Gebrauch ge-

als Dichter *), als Gelehrter und als Philosoph, und er erscheint in jeder dieser Rücksichten groß, ausgenommen in der letzten. Denn in den noch vorhandenen Bruchstücken seiner Philosophie **) offenbart sich mehr der beobachtende, als der philosophische Geist, mehr der gelehrte Sammler und Kenner philosophischer Hypothesen, als der nach Principien forschende Denker. Wenn auch die Behauptungen älterer Schriftsteller, daß er ein Mitglied des Pythagoreischen Bundes

macht haben. Dadurch, wie durch seine demokratische Gesinnung, erwarb er sich die Liebe und Bewunderung des Volks. (Diog. VIII, 63.) Mehrere Alte schreiben ihm aber auch Ruhm- und Preisklebe zu. Mit ersterer findet man auch die Sage in Verbindung, daß er in dem Meere gesprungen sey, welches Andre läugnen und dafür berichten, daß er gegen seinen Willen im Meere angekommen sey (Diog. L. VIII, 75.) Timäus aber erklärt bei demselben Diogenes (VIII, 67.) sein Ende für ungewiß, und berichtet, er sey nach dem Peloponnes gegangen und von dorther nicht wiedergekommen. X. h. f.

*) Ueber seine Lehrpoesie haben schon zum Theil die Alten richtig geurtheilt. Aristoteles nennt ihn (Poet. I.) *γινώσκοντων μολιὸν ἢ ποιητῆν*. Seine Worte bei Diog. L. VIII, 57. wo er ihn auch *ὁμηγερέας* nennt, beziehen sich auf die Fähigkeit des poet. Ausdrucks. Uebrigens! vgl. Menander Rhet. de encomiis ad. Heeren p. 57. Plutarch de audiend. poet. T. II. p. 16. C. Er legte seine Wissenschaft schriftlich in poetischen Formen und zwar insbesondere im epischen Metrum und Dialect, nach dem Vorbilde des Parnesides, dar, zu einer Zeit wo die Prosa sich für das Philosophiren sehr auszubilden anfing; ein Zeichen, daß ihm die eigentliche wissenschaftliche Form noch nicht Bedürfnis war. Aber daraus erklären sich auch die Vorwürfe der Zweideutigkeit, des Räthselhaften, (Arist. rhet. III, 5. Simpl. ad Ar. phys. L. p. 5h. de coelo, 32), und zum Theil der Inconsequenz, welche schon die Alten gegen ihn erheben; ohne dieß mit den Spätern auf Pythagoreismus beziehen zu müssen. Auf seine mündlichen Vorträge ist wahrscheinlich das Verdienst an die Rhetorik zu beziehen, welches, (nach Seel. Eimp. adv. Alch. VII, 5. Diog. L. VIII, 57. IX, 25.) Aristoteles ihm zugeschrieben haben soll (Vgl. Quinctilian. Inst. II, 1, 8.) und welches auch daraus erkannt wird, daß Gorgias, der Redner, als sein Schüler angeführt wird.

**) Diese Bruchstücke des Empedokles, welche Sturz am vollständigsten gesammelt, Pignori (s. Anhang) aus einem Codex des Simplicius vermehrt und berichtigt hat, sind aus seinem, unter dem ähnlichen Titel *κατὰ φυσικῶν* vorkommenden Lehrgedichte über die Natur, von welchem die *καθ' ὅμους* wahrscheinlich einen Theil ausmachten. (Diog. L. VIII, 77.) Andere ihm beigelegte Gedichte, wie der *κατὰ φύσιν λόγος* (Diog. L. VIII, 7) gehören nicht hierher. X. h. f.

gewesen, mit Pythagoras, Xenophanes, Parmenides und Anaxagoras Umgang gehabt habe, theils unchronologisch, *) theils unwahrscheinlich sind, so ist es doch darum nicht unwahrscheinlich, daß er Kenntniß von diesen Männern und ihren Lehrmeinungen gehabt habe. Denn die Lage und der große Handel von Agrigent läßt uns schon allein die Möglichkeit davon begreifen **). Zwar finden wir in seinen Fragmenten keinen Beweis, daß er diese Philosopheme angenommen oder nachgebetet habe, aber auch Nichts, was die Vermuthung, er habe sie alle benutzt, um aus ihnen ein eigenes System zusammenzusetzen, widerlegte. Im Gegentheile ist die Zusammenfassung aller vier Elemente zur Erklärung der Erscheinungen und die ziemlich auffallende Ähnlichkeit mancher Behauptungen des Empedokles mit denen des Heraklit kein unbedeutender Umstand, der sie begünstigt. Wenn wir die Kenntnisse dieses Mannes in der Naturlehre und Medicin betrachten, so können wir es kaum wahrscheinlich finden, daß er sie alle aus eignen Beobachtungen und Nachdenken sollte geschöpft haben. Alle diese Betrachtungen führen uns darauf, daß Empedokles anfang, fremde Kenntnisse zu sammeln, und aus diesen ein System zusammen zu setzen ***). Und hieraus wird auch der Mangel an Consequenz und festem Zusammenhang begreiflich, der in dem Ganzen sichtbar ist.

*) Dieses bezieht sich vorzüglich darauf, daß Empedokles von Einigen für einen unmittelbaren Schüler des Pythagoras gehalten wird, bei dessen Tode er doch wahrscheinlich noch nicht geboren war. (S. Sturz a. a. O. 14 f.) wenn man nicht dem hierin unsichern Jamblichus (vita Pythagor. p. 104) folgt.

**) Der Verfasser scheint hier an die Reisen des Empedokles zu denken, von welchen J. B. Plin. hist. nat. XXX, 1. Philostrat 1, 2. p. 3. u. X. sprechen. H. d. F.

***) Unter den verschiedenen Ansichten über die Abstammung der philosophischen Lehre des Empedokles ist die älteste und herrschende die, daß Empedokles in der pythagoreischen Schule gebildet worden sey. Viele Aussagen der spätern griech. und röm. Schriftsteller, besonders aus der pythagoreischen Schule, berichten dieß (S. Sturz p. 15 sqq.); sein Vaterland macht es wahrscheinlich; aber seine Lehre weicht von den uns bekannten Dogmen dieser Schule in Vielem ab. Dagegen sucht Ritter in seiner Abhandlung über die philos. Lehre des E., in Wolfs Analecten, alle Spuren eines Zusammen-

Die Grundlage des kosmologischen Systems, welches Empedokles aufstellte, (wenn wir es so nennen dürfen) ist Herakliteisch *). Das Feuer spielt in demselben eben die große Rolle als in diesem **), und Freundschaft, Feindschaft, Anziehung, Zurückstoßung nach der Verwandtschaft oder Verschiedenheit der Materien

hange derselben mit den Elementen auf und betrachtet ihn als Ausbilder der elementarischen Physik oder Erscheinungslehre, welches jedoch nach seinem eignen Verständnisse der dunkelste Theil der elementarischen Lehre ist (S. 417). Die Ausfagen, welche Empedokles des Parmenides Schüler nennen (z. B. Alcidas ad Diog. L. VIII, 65. und Olympiodor ad Sturz p. 34.) und zu den Anführern der Eleaten, besond. dem Parmenides, nachgeahmte Form seines Lehrgeheimis (Idiosyncrasie bei Diog. VIII, 65.) sprechen für einen nähern Zusammenhang mit dem Eleaten. Eine genaue und unbesangene Betrachtung der Beziehungen, in welchen Empedokles Lehre nicht bios zu den genannten beiden Schulen, sondern auch zu Heraklit und Anaxagoras steht, führt uns zu der dritten Ansicht, daß, in welcher Schule Empedokles auch unterrichtet worden sey, seine Lehre den Einfluß der wichtigsten Lehrmeinungen, durch welche das Philosophiren bis auf seine Zeit entwickelt worden war, in einem hohen Grade wahrnehmen lasse. Hier ist somit dem Empedokles Originalität des Gedankens in dem Anfange, in welchem sie z. B. dem Heraklit und Xenophanes zukommt, abzusprechen müssen, (auch z. B. Simplicius ad phys. Arist. I, p. 66. *ἡλικονίδου ἀποκρίσεις πρὸς ἑλίου. καὶ τὰ παλαιὰ ἀποκρίσεις*, spricht sich aus), so darf man doch das Aufnehmen und Zusammenfassen vorhandener Elemente der philosophischen Entwicklung, welches wir bei Empedokles wahrnehmen, nicht als eine eklektisches Zusammenfassen ansehen, welches unser Verf. annehmen scheint, und gegen welches das gilt, was Ritter a. a. D. S. 412. sagt. K. d. F.

- *) Das wahre Verhältniß des Empedokles zu Heraklit, und zugleich dessen Stellung zu den Eleaten, spricht die classische Stelle bei Plato (Sophist. 242 E.) aus, welche der Verfasser übersehen zu haben scheint. Die hier angeführten Beziehungen aber sind nicht hinreichend, um die heraklitische Grundlage der Lehre des Empedokles zu erweisen. In jener Stelle heißt es, die ionischen und sicilischen Mäusen (worunter Heraklit und Empedokles ohne allen Zweifel verstanden werden) hätten später eingesehen, daß es richtiger sey, Beides (das Viele und das Eine) zu verknüpfen und zu sagen: das Seyende sey Vieles und Eines, und werde durch Freundschaft und Feindschaft zusammengehalten. Wie sie dadurch beide dem Eleaten entgegengekehrt sind, so unterscheiden sie sich von einander durch die Art dieser Verknüpfung, wovon nachher. K. d. F.

- **) Vgl. was wir früher über das Feuer des Heraklit bemerkt haben, z. B. S. 238. K. d. F.

sind ebenfalls auch hier die Gesetze aller großen Begebenheiten der physischen Welt. Unterdessen findet sich ein merkwürdiger Unterschied in der Denkungsart beider Männer. Heraklit nahm bei aller Veränderlichkeit der Dinge doch einen gesetzmäßigen Naturgang (s. Heraklit V.) an, und verband daher mit der Urkraft das Denkvermögen; Empedokles hingegen unterwarf die Reihe der Veränderungen keinem Gesetz, sondern führte einen bloßen Zufall ein. Ein sonderbares Phänomen. Auf der einen Seite sucht er durch Speculation den letzten Grund von der Entstehung der Welt zu erforschen, auf der andern ruft er den Zufall zu Hülfe, welches soviel ist, als alles Forschen nach denkbaren Gründen aufheben *). Dieses widersprechende Verfahren läßt sich aus folgenden Gründen erklären. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Empedokles weniger Systematischer war, als Heraklit. Bei diesem ist das Streben nach einem obersten Princip und Einheit des Systems unverkennbar. Es

*) Wegen diese, auf die Auctorität des Aristoteles gegründete Beschuldigung (z. B. Ar. de gen. et corrupt. II, 6. οὐ γὰρ αἷς εἰναι etc. -- ποικίλον. Simplic. in phys. p. 75h. vgl. Sturz Tom. I. p. 194sq.) sucht Ritter den Empedokles zu vertheidigen, indem er bei ihm (nach Stellen des Simplic. ad Arist. phys. p. 12, 43a, 107a. Plut. de plac. I, 26. Cic. de fato. 17.) in der Nothwendigkeit die Einheit jener entgegengesetzten Kräfte, eben so wie bei Parmenides, findet. Vgl. Ritter a. a. O. S. 419, 432. Doch bemerkt er, daß diese Nothwendigkeit bei Empedokles mehr in mythischer Gestalt erscheine, und als eine außerhalb der Erscheinungswelt und der Grenzen menschlicher Erkenntnis liegende Einheit betrachtet werde; das heißt aber wohl, daß E. eine Einheit jenes Gesagten, wie die meisten Dualisten, nur gedacht habe. Wenn nun Aristoteles ihm die Erklärung durch Zufall Schuld giebt, so geschieht dieß nicht, weil er jene Einheit in der Empedokles'schen Lehre nicht bemerkt hätte, sondern weil er eine solche allgemeine Nothwendigkeit zur Erklärung nicht zureichend fand. Dieß sagt die Stelle Metaph. II, 6. ganz bestimmt aus: ὅμοιο δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς οὐκ ἔστι οὐδὲν λέγει, ἀλλ' ὅτι οὕτως περιέχεται „ἀλλ' ὅτι δὴ μέγα τῆς τοῦ μετεωρολογίου ἐξουσίας“ „αἰς τιμὰς ἢ ἀπορροίας τελευτομενοῖς χρόνοις“ „ὅς οὖν ἀμειβόμενος πλῆθος περιέχεται ὅλον.“

αἰ. ἀναγινώσκοντες μὲν οὐ μεταβ-άλλουσιν. αὐτὸν δὲ τῆς ἀναγινώσκου οὐδὲ μὲν δηλοῖ. (Vgl. Phys. VIII, 1.) Die obigen Stellen können daher auch nicht als Verichtigung der aristotelischen Ansicht über Empedokles angesehen werden. X. d. φ.

war Bedürfnis seines eignen Geistes, und er handelte darin selbstständig. Allein Empedokles philosophirte, wie es scheint, ihm mehr nach, ohne die hohen Forderungen einer Vernunftserkenntnis so lebhaft zu empfinden. — Heraklit hatte wegen der Regelmäßigkeit in den Naturerscheinungen der Urkraft Vernunft beigelegt; denn alle Gesetzmäßigkeit konnte man sich nur aus einem Princip der Zwecke, d. h. aus der Vernunft erklären. Empedokles aber fing an aufmerksamer auf das Uebel in der Welt zu werden, welches mit der Erklärung des Ursprungs der Welt aus einer Intelligenz streitet. Hierzu kam noch, daß Heraklits Intelligenz im Grunde doch nur eine physische Kraft und ihre Wirkungsgesetze verborgen waren. Die Verbindung mit einer Intelligenz war nur Hypothese und die Gesetzmäßigkeit eine Voraussetzung, welche durch die Erfahrung eben so gut bestätigt als widerlegt werden konnte. Endlich hatte auch Empedokles mehrere Kenntniss von den Abweichungen der Natur in der Erzeugung und Bildung organischer Körper, und nahm darauf Rücksicht bei seinen Speculationen über den Ursprung der Dinge.

Empedokles verfuhr als Physiker, Heraklit als Metaphysiker. Jener sucht Alles aus Naturkräften zu erklären, und läßt Ordnung und Zweckmäßigkeit erst durch vorhergehende unvollkommene Versuche entstehen. Heraklit setzte eine Intelligenz voraus, und vereinigte sie mit einer Naturkraft, um daraus die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt zu erklären. Unterdessen näherten sich wieder Beide darin, daß sie das Feuer als Princip alles Lebens betrachteten, und also dieses nicht aus mechanischen Ursachen erklärten. Wir werden nun die Hauptsätze der Lehre des Empedokles angeben.

I. Der Agrigentinsche Weltweise legte die gemeine Vorstellung^{*)} von vier Elementen: Feuer, Luft, Was-

^{*)} Es ist wohl kaum anzumachen, ob die Annahme von vier Elementen schon vor Empedokles behauptet worden; aber dies ist wohl gewiß, daß sie dem Empedokles nach den Berichten der ältesten Dingen zuerst mit Bestimmtheit beigelegt wird. (Arist. Met. I, 4. *Εμπεδοκλ. το δὲ αὐτὸν εἶδος ἁρμονικῶς στοιχείων τὰ τέσσαρα πύραυρος καὶ αἴρ* Cf. Met. I, 6. und Top. I, 12.) und daß er den materiell

fer Erde zum Grunde ¹⁾), mit dem Unterschiede jedoch, daß er diese nicht als die letzten Bestandtheile der Körper, sondern immer noch als etwas Zusammengesetztes betrachtete. Denn die Erfahrung lehrte, daß diese Elemente mancherlei Veränderungen erleiden. Hieraus schloß er ganz richtig, daß sie die letzten Bestandtheile nicht seyn können; denn diese müssen unveränderlich seyn. Er nahm also an, daß jene Elemente, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen, aus Kleinern, nicht weiter zerlegbaren Theilen bestehen, welche die eigentlichen Elemente aller Naturwesen ausmachen. Das Feuer besteht aus Feuertheilen, die unter einander gleichartig sind, die Luft aus Lufttheilen u. s. w. ²⁾).

len Elementen die bewegende oder wirkende Kraft hinzugesetzt. (Vgl. Sext. Emp. adv. Math. VII, 115. und die Stellen der Erklärer des Aristoteles bei Sturz p. 140 ff.). — Ritter, welcher die Lehre des Empedokles vorzüglich auf die der Eleaten zurückführen möchte, führt hierbei auch eine Stelle des Diogenes L. an (IX, 19.) nach welcher *Ἐν ἁπλῶν* vier Stoffe als Elemente angenommen habe, und die oben angeführte Stelle des Stobäus über Zeno und Melissus (eccl. phys. p. 60.) in welcher Beiden die Empedokleische Lehre zugeschrieben wird. Allein, abgesehen davon, daß diese Nachrichten dem ausdrücklichen Zeugniß in der vorher angeführten Stelle widersprechen, so könnte ein Anderer, welcher die Lehre des Empedokles von den Pythagoreern ableiten wollte, sich auf denselben Diogenes und Ertus Emp. berufen. (Diog. L. VIII, 25. vgl. Sext. Emp. X, 285.) X. d. f.

- 1) Plutarchus decret. Philos. l. c. 5. *Ἐμπεδοκλῆς — τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν — φησι δὲ οὕτως:*

*Τέτταρα τῶν παντῶν ριζώματα πρῶτον ἀκούει
Ζεὺς ἀρχῆς, Ἥρῃ τε Φαιβοβίῳ, ἣ δ' Αἰδωνεύς,
Ἀἰσίοις δ' ἣ δακρυοῖς τεγγεῖ κρουόμενα βροτοῖον.*

[bei Sturz Fragm. v. 26. nach Clem. Alex. Strom. V, 624. vgl. die Anm. daselbst 549 f. und die erklärenden Stellen bei Sturz T. I. p. 209 f.] Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 286.

- 2) Plutarch. decret. Philos. l. c. 15. *Ἐμπεδοκλῆς πρὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων ὄργανα ἐλάττωσιν οἷον στοιχεῖα πρὸ στοιχείων, ὁμοιομετρίῃ. ὅτιρ ἐστὶ στρογγυλὰ Cap. 17. Ἐμπεδοκλῆς δὲ ἐν μικροτέροις ὅγκων τὰ στοιχεῖα συγκρατεῖ, ἅπτερ ἐστὶν ἐλάττωσιν καὶ οἷον στοιχεῖα (πρὶν) στοιχείων. C. 18. (φησι) „οὐδὲν τι τὸν παντὸς κινεῖ πᾶσι, οὐδὲ περισσόν“ Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. Σχιδόν δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀναγκάσιον λέγειν ὥσπερ καὶ Διονύσιος φησιν. εἰπεὶ γὰρ αὐτὰ στερεὰ, ἀδιαίρετα δὲ, ἢ μὴ κινεῖται πορὸς ἀντιθέτως τούτῳ δὲ ἀδύνατον ἀναγκάσιον εἶναι τὰ μὲν ἀποκρινόμενα ἀπὸ ἀδιαίρετα, τὰ δὲ μεταξὺ αὐτῶν κινεῖται,*

Eine Vorstellungsart, die viel Ähnlichkeit mit des Anaxagoras Homoiomerien hat *).

οὐκ αὐτὸς λέγει ποσὸν. Ἀντιδοκίμῳ δὲ τὸ μὴ πᾶσι πάντων, ὅτι μέχρι τῶν στοιχείων ἔχει τὴν γενεάν καὶ τὴν φθορὰν αὐτῶν καὶ τούτων καὶ γίνεται καὶ φθίσκονται το σμικροτέρων μεγέθος, οὐκ ὅλως, οὐκ ὅλως αὐτῶν, μὴ λήγοντι καὶ τοῦ πλεονος αὐτῶν στοιχείων. II, c. 6. ἀλλὰ μὴ οὐδ' αὐτοῖς αὐτῶν καὶ Ἐμπειδοκίμῳ, ἀλλ' ἢ ἢ πᾶσι πάντων. καὶ γὰρ αὐτοῖς το πᾶσι

„Αὐτοῖς δὲ χθονὶ μὴ ὁμογενὲς γένος, αὐτοῖς δ' αὐτοῖς“

[Gegen unsern Verf. bemerkt Ritter a. a. O. S. 431. richtig, und gestützt auf die angeführten Stellen des Aristoteles, daß Empedokles die Lehre von untreunbaren Theilen der Elemente nicht ausdrücklich aufgestellt habe; vgl. Ar. de soul. III, 6. Späterer legte die aus seiner Lehre sich ergebende Folgerung ihm selbst bei. Es sagt dies auch Ja. Philopon. ad Ar. de gen. et corr. p. 36b.

Zus. b. S.]

*) Gerade darin findet Aristoteles (de generat. et corrupt. I, 2. de soul. III, 3) und mit ihm Simplicius (ad Ar. de soul. p. 148b et 149a) einen Unterschied zwischen Empedokles und Anaxagoras. Ersterer, daß Empedokles seine vier Elemente für einfach hält, Anaxagoras aber eine Zusammensetzung derselben aus den Homoiomerien annimmt. — Bei der Empedokleischen Lehre von den Elementen darf man überhaupt nicht übersehen, daß Empedokles, der wohl den Ausdruck der Elemente nicht einmal brauchte, Feuer, Wasser, Luft und Erde als Grundmaterien und Grundkörper (Βασίμια, φύσιμα πᾶντων, nennt er sie mit poet. Ausdruck) ansah, indem er sie bald unter bildlicher Beschreibung (in dem angeführten Fragmente 26 u. ff. b. Sturz), bald mit eigentlichem Namen (v. Ja. πᾶσι καὶ ἰδίᾳ καὶ γὰρ, καὶ ἵππος σπλάγχνον ἵππος) nennt, bald aber die sie repräsentirenden Erscheinungen, Sonne, Erde, Himmel, Wasser an ihre Stelle setzt, wie in dem Fragment 127 u. f.

ἀπὸ μὴ γὰρ πάντα ἴσμεν αὐτὰ μέγεθος,

ἡλικίαν τε χθονὶ καὶ αὐρανὸς καὶ θαλάσσης,

ὅσων ὅσον ἐν ὀνυχοῖσιν ἀποκλαδίζονται ποταμοί.

und in den Fragmenten (v. 178 ff. bei Sturz) welche Aristoteles (de gen. et corr. II, 6. und de Xenoph. a. II.) anführt:

„Αὐτοῖς δὲ χθονὶ μὴ ὁμογενὲς γένος, αὐτοῖς δ' αὐτοῖς“

αὐτοῖς. μακρῶς γὰρ χθονὶ διατρεφόμενοι —

ἔτι καὶ αὐτοῖς γὰρ τε βλάστη καὶ βαρύνει αὐτοῖς

ὅς δὲ πάλιν δὲ βροτῶν φθίσκονται μετὰ τὸν

ἀποκλίνονται στοιχείων, αὐτοῖς τὸν πᾶσι ἰδίᾳ.

Aber nur die ersten konnte er für einfach halten, nemlich die Qualität, nicht der Quantität nach, wie die entscheidenden Stellen des Aristoteles zeigen (Xen. a. αὐτῶν ἢ πλεονος καὶ αὐτοῖς etc. und Xen. io. πᾶσι καὶ ἰδίᾳ etc.) wonach die Theile seiner Grundmaterien zusammentreten und sich trennen, ohne daß doch diese gleichartigen Theile nicht weiter zerlegbare (also Atome) wären, wie Xenem. oben, der Stelle Ar. de soul. III, 6. wider-

II. Diese letzten Elementartheile (die Elemente) sind unveränderlich, (*αμεταβλητα*) unzerstörbar (*αφθαρα*) ewig (*αἰδια*). Sie machen den Stoff aller Dinge aus; alle Veränderungen hängen von der Veränderung ihrer Zusammensetzung und Mischung ab. Denn wenn es keine solche dichten Materientheile gäbe, welche sich berührten, so würde es lauter leere Zwischenräume geben, d. i. nichts Reales, sondern nur leerer Raum seyn *). Es gibt im eigentlichen Sinne keine Entstehung und keine Vernichtung der Dinge **). Was wir so nennen, ist nur Anhäufung, Verbindung der Elemente zu einem Aggregate, und Aufhebung des Zusammenhangs derselben ²).

streitend, sagt. — Jene letztern aber sind auch aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt; siehe m. Anmerkung zu Sag III. A. d. F.

*) Der Verfasser hat sich aber in dieser Stelle der beurtheilenden Worte des Aristoteles (de gen. et corr., s. die Anmerkung 12. und des Jo. Philop. Erklärung b. Sturz p. 155.) als Schlüsse des Empedokles bedient. Aristoteles sagt aber nur, Empedokles hätte bei folgerechter Lehre untheilbare Grundkörper, wie Erucippus, annehmen müssen. A. d. F.

**) Oder wie er es nach Plutarch nannte, keine *φύσις* und kein *θάνατος* (vgl. Sturz a. a. D. p. 265 sq.) Daß nichts eigentlich entstehe und vergehe, sondern alles nur aus Mischungen sich absondere, und mit andern zu neuen Mischungen zusammentrete, spricht Empedokles in mehreren Bruchstücken aus (bei Sturz v. 61—67, 105—108; 109—111; 112—116; 117; 124.) Sonach ist alle Erscheinung Gestaltenwechsel, Wechsel der Verbindungen, und dieser selbst unaufhörlich. (v. 80—81 und 159; v. 103 u. 104.) Es giebt nur Werden, kein Seyn (Plato Theaet. 252 D. E.) nemlich in dem *κασμος*. A. d. F.

2) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 1. *διο λεγει τον τροπον τουτον ο Εμπεδοκλος οτι „φύσις ουδενος εστιν αλλα μονον μιξις τε διαλλαξις τε μυγνιων.“* [Cf. de Xenophane c. 2. των οντων τα μιν αἰδια εἶναι φησι, πυρ και υδωρ και γην και αερα τα δ' αλλα γινεσθαι τε, και γιγονεσθαι εκ τουτων, ουδενια γαρ ετερα, οἷς οἰται, γενεαις εστι τοις ουσιν. αλλα μονον ειναι — μυγνιων εστι φύσις δ' επι τοις ονομαζεται ανθρωποισιν.] Metaphysic I, c. 3. 4. *Ε. τα τετταρα (τιθησι) προς τοις εισημενοις γην προσθεις τεταρτιον ταυτα γαρ αε διαμενειν και ου γινεσθαι, αλλ' η πληθει και ολιγοτητι συγκατατομενα και διακρινόμενα, εις εν τε και εξ ενος.* (Cf. Simplic. ad

III. Die Elementartheile, welche durch ihre Verbindung die Dinge bilden, sind nicht alle von einerlei Art; **W** verbinden sich Feuertheile, Erdtheile, Wassertheile u. s. w. Das Ganze wird nach dem Uebergewichte der Theile einerlei Art Feuer, Erde, Wasser genannt *). Eine Behauptung, in welcher sich Empedokles und Anaxagoras Systeme berühren *).

phys. I, p. 6b. und de coelo p. 155a.) de generat. et corrupt. I, c. 8. s. vorhergehende Anm.

b) Aristoteles Physicor. I, c. 4. Empedokles behauptete, wie Anaxagoras, τα ὅντα ἐκ πολλῶν ἑσθῆ. Οὗτοι ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὡς περὶ Ε. καὶ Ἀνοξυγορος ἐκ τοῦ μίγματος ἡ γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνονται τὰ ἄλλα. de Coelo III, c. 7. οἱ μὲν περὶ Ε. καὶ Ἀθηνακρίτον λανθάνουσι οὗτοι αὐτοὺς, οὐ γὰρ εἰναι εἰς ἄλλων ποικίλεις, ἀλλὰ γαστρομετῆς γένεσιν ἐνυπαρχόν γὰρ ἑκαστὸν ἐκκρίνουσας φασιν, ὡς περὶ εἰς ἀγγείου τῆς γένεως οὐκ εἰς, ἀλλ' οὐκ ἐκ τινος ὑλῆς οὐδὲ γίγνεται μεταβάλλοντος. de generat. et corrupt. II, c. 5. οἱ τοὶ δ' εὐθὺς τετταρα λέγουσιν, οἷον Εὐκλ. σφραγίς δὲ καὶ ταῦτα εἰς τὰ δύο τῶ γὰρ πυρὶ τ' ἄλλῃ πάντα ἀντιτείνονται οὐκ εἰς τὸ πυρ, καὶ οὐκ ἀπὸ καὶ αὐτοῦ τῶν εἰρημενίων ἀπλῶς, ἀλλὰ μίκτον. τὰ δ' ἀπλῶς τοιαῦτα μὲν εἰσιν, οὐ μάρτοι ταῦτα. c. 6. (s. Anm. 1a.)

*) Bitter bemerkt hier (a. a. O. S. 447) gegen unsern Verfasser und gegen Krug, der ihm folgt, daß die hier Anm. 3. angeführten Stellen den unter III. aufgestellten Satz: auch die Elemente des Empedokles seien aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt (was auch dem Satz I. widerspricht) keinesweges beweisen. Die erstere Stelle nemlich, welche ihre vollkommene Deutlichkeit durch Vergleichung mit der schon angeführten des Plato (Sophist. 242 E.) erhält, gehöre gar nicht hieher. Die Behauptung aber, daß Feuer, Luft u. c. gemischt seien (in der letzten Stelle) beziehe sich nicht mehr auf Empedokles, von welchem vorher die Rede war. Nach meiner Ansicht gilt diese Art der Zusammensetzung ebenfalls nur von den die Elemente repräsentirenden Erscheinungen (s. m. Anm. ** zu Satz I.) So ist zu verstehen das bei Proklus (ad Tim. III. p. 141.) vorkommende Fragment (b. Sturz v. 188.)

πολλὰ δ' ἐν ἑαυτῷ υἱός πυρὸς καὶ αἵματος.

ferner das bei Simplicius ad Ar. phys. I. p. 7b. (Sturz v. 203)

ἡ δὲ χθὼν ταῦτοις ἐν συνεκτικῇ μαλίστα

ἡφαιστῷ τ' ὀφθαλμῷ τὸ καὶ αἰσθητὸν καμφαίνονται

und bei Arist. de anima I, 5. (Sturz v. 208.)

ἡ δὲ χθὼν ἐπιπλεονεῖ ἐν ἐνταρτοις χόρτοις,

τῶν δύο τῶν ὅντων μορίων λεγὲ Ἀθηναίων αἰγλῆς,

ταῦτα δ' ἡφαιστοῖο τὰ δ' οὐτὸν λευκὰ γίνονται.

Was aber die Zusammensetzung aller Dinge durch die Elemente und die davon abhängige Verschiedenheit derselben anlangt,

IV. Empedokles machte einen Unterschied zwischen den Elementen, indem er unter ihnen das Feuer besonders auszeichnete, und diesem die drei übrigen entgegensetzte ⁴⁾. Ungeachtet sich in den alten Schriftstellern nichts zur Aufklärung dieser Behauptung findet, so kann man doch kaum zweifeln, daß dieses wieder eine Spur Heraklitischer Dogmen sey ⁵⁾. Das Feuer ist das wirkende Princip, die

so bezieht sich darauf das bedeutende Fragment bei Simplicius (in phys. Arist. p. 342) nach welchem die Erscheinungen von der quantitativ verschiedenen Mischung und Verbindung der Elemente abhängen. (B 82 sq. b. Sturz.)

ὡς δ' αὖτοισιν γραφεῖς ἀνθρώποις ποικίλοισιν
ἀνθρώποις. ἡμεῖς τεχνῆς ὑπο μέτερος ἐν διδασκῆς,
οἱ δ' ἐπεὶ οὐκ ἔχουσιν μαρτυρεῖν πολὺ χρόνον φαρμακὰ χερσίν,
ἐρμηνεύει μάλιστα τι τὰ μὲν πλεον, ἀλλὰ δ' ἐλαττω,
ἐκ τῶν εἰδέναι πᾶσι ἀναγκαῖα πορρωτέρους,
δεδόχθαι τε κτεῖον τε καὶ αὐτοῦς ἡδὲ γυναῖκας,
θνητῶν δ' αἰωνίους etc.

Hierbei kann ich nicht umhin meine Verwunderung darüber zu äußern, daß die neuen Geschichtschreiber der Philosophie bei der Lehre des Empedokles dessen eigne Fragmente so wenig benützt haben. A. d. F.

- 4) Aristoteles de generat. et corrupt. II, c. 3. συναρτῶν δὲ etc. f. 3 Anm. Metaphys. I, c. 4. οὐ μὴν χρεῖται γὰρ ταυταρῶν (στοιχῶν) ἀλλ' ὡς δεῖσιν οἱσι μοῖσις, πῶς καὶ μετὰ αὐτοῖς τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μὲν φύσει, γῆ το καὶ αἶρα καὶ ὕδωρ Cf. Alex. Aphr. p. 15 ad h. l. Bei diesem Dogma des Empedokles darf nicht unbemerkt gelassen werden, daß er die Elemente dennoch als gleich bezeichnet; Ar. de gen. et corr. II, 6. διατρίβουσι δ' αὖ τις τῶν λεγόντων πλεον εἶδος τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων, οὕτως μὴ μεταβαλλεῖν εἰς ἀλλήλα, ὥστερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ, πῶς ἀδεχάται λεγὲν αὐτοῖς εἶναι συμβλητὰ τὰ στοιχεῖα καὶ τοῖς λεγὲν οὕτως ταῦτα γὰρ ἴσα πάντα. S. auch die Stellen der Erklärer bei Sturz T. I. p. 177 ff. u. p. 198. Diese Gleichheit wird darinn gesetzt, daß sie nicht in einander übergehen (Ar. de gen. et corr. II, 1.) oder auseinander hervorgehen (Vgl. die von Sturz angeführte Stelle Ar. meteorol. I. 3. αἱ τὲς φησὶ μὲν μὴ γίγνεσθαι ταῦτα ἐξ ἀλλήλων, ἴσα μὲντοι τῇ δυνάμει εἶναι etc.) daß sie also gleiche Dignität haben. Vgl. Fragm. v. 59. (apud Sturz.) ταῦτα γὰρ ἴσα τὰ πάντα καὶ ἡλικὰ γένωνται αὐτοῖς. Zuf. b. F.]

- 5) Andeutungen bei Aristoteles und seinen Erklärern finden sich mehrere, welche aber von den Neuern verschieden benützt werden. Sollte man diese Auszeichnung des Feuers als Heraklitisch betrachten, so hätte man zu bedenken, daß doch bei diesem das Feuer eine ganz andre Rolle spielt, und keine von einander unabhängigen und unveränderlichen Elemente vorkommen. Uebrigens konnte

übrigen drei sind mehr als todte Wasse zu betrachten.
Denn welcher Gegensatz ließe sich sonst hier denken! Und

Empedokles mocht auch dem Feuer die Rolle des Thätigsten zu-
legen, und es der Erde, als Centrum entgegenstellen (sah. das Fragment
d. Sturz v., 240. u. d. glos. dieses manövringes vize zwei
ohne Beträufel darin zu folgen. Sturz, welcher hier die ver-
schiedenartigsten Vorstellungen durch einander mischt, bezieht jenes
Auszeichnung des Feuers darauf, daß Empedokles als Vorherrscher
der Urmasse (welche er unter dem Namen des Empedokles versteht)
eine feurige Natur beigelegt habe, indem er die Stellen des Ari-
stoteles, welche von dieser Auszeichnung handeln, fälschlich als Beweis
dieser Hypothese anführt, statt erst die Bedeutung dieser Aus-
zeichnung in jenen Stellen zu erweisen. Daß übrigens mit jener
Hypothese die Gleichheit, Unabhängigkeit, und das Nichtineinanderbe-
gehen der Elemente aufgehoben werde, leuchtet ein; aber hier ist es be-
quemer die von Aristoteles getriebene Inconsequenz verzukscheiden. — Un-
ter versteht jene Auszeichnung des Feuers von einem solchen Vorzug
besitzen vor allen übrigen Elementen, vermöge dessen Empedokles
dasselbe als den ersten Bestandteil in allem Mischungen angesehen
und dem übrigen Elementen, als den unbedingten, entgegengesetzt
habe. Er bezieht auch dieses auf die elementare Lehre, näm-
lich auf die des Parmenides von dem Feuer und der Erde, nach
welcher jenes das Ewige, diese das Nichtseiende in den Augen
darstellt. Empedokles übrige Lehren vom Tode, vom Schicksal und
von der Verschiedenheit der Gestirnen scheinen dieses zu bestätigen.
(S. Ritter a. a. O. S. 428 ff.) — Wader liegt es jedoch, jenen
Vorzug mit der Grundlehre des Empedokles von den bewegenden
Kräften in Verbindung zu bringen. Auf diese bezogen können wir
annehmen, daß das Feuer ihm auf der Erde der größte oder die
vermehrendste Kraft liegt, die andere aber hauptsächlich auf Ocean
des ozean d. i. der trennenden Kraft. Die Belege dazu sind
in folgenden Stellen: Simplicius in Ar. phys. I, p. 43. bei A-
ristotele nos tota sunt et tota otorgiois amovomous unoiperos, op-
pon nos perzou, tyrou nos lyyon, eis pios tas dvo ero-
topvomas top tou vixois aus tns pilous, mtop aus totop
eis poroda top tns amozas. Indem nämlich Empedokles be-
zwei Gegenstände, die er unter den Elementen fand, auf einen einsam,
den der Freundschaft und Feindschaft (im obigen Sinne) zuein-
ander führte, mußte er zugleich folgern, daß das Erdarme und Zerkne-
ben dem Kalten und Nass, wie diese Kräfte, entgegengesetzt sein.
Jenes aber war ihm nun nichts anderes als das Feuer; dieses da-
gegen Erde, Luft und Wasser; wie auch Joh Philoponus, der nur
den Gegensatz des Warmen und Kalten nennt, in mehreren bei
Sturz p. 173. angeführten Stellen die letztern zusammengekommen
für das Kalte erklärt, und Empedokles selbst, in seinem Proo-
mium bei Clemente Alex. Strom. V. p. 370A. (Sturz v. 16,)
ad ay' rym aus von hōm n p m d' hōm o p x q s
(two hōm doch für nuy steht; s. m. Anmerkung * zu S. 232.)
ihm einen Vorzug beilegt; und von den ersten Urgegendsten sagt

dann kommt das bestätigende Zeugniß des Pseudo-Origenes hinzu *).

V. Die wirkenden Ursachen aller Veränderungen sind Freundschaft (*φιλία*) und Feindschaft (*το νεκος*), oder Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft *). Empedokles ver-

das Feuer, immer nach dem Wehnlichen strebend (*τοτε μὲν πυρρὰν ἄναι, θελον πρὸς ὁμοίαν ἵναθαι*; v. 199) habe sie hervorgesendet, womit die Beziehung des Feuers auf die *φιλία* klar bezeichnet zu seyn scheint; wogegen Plutarch (*de primo frigido* T. II. p. 953 B. f. Sturz p. 250.) kein Gehör verdient. Das Feuer wird also hier zugleich als das Kräftigste, Thätigste angesehen, daher auch das Warme und Trockne die Geburt des männlichen Geschlechts, das Feuchte die des weiblichen bedingt. (Fragm. v. 242 aus Galen Com. ad Hippocr. epidem. T. V. *ἐν γὰρ θερμότερον τοῦ κρύου ἡρότερον ἐπὶ τοῦ γαιῆς καὶ μελάνος δια τούτου, καὶ ἀνδροειστοτεροὶ ἄνδρες, καὶ λιγροτέραι μᾶλλον*

und bei Arist. de gener. anim. 1, 18. Bgl. IV, 1. (v. 244 b. Sturz.) *ἅλλα διαπύονται μελάνων φινίς. ἢ μὲν τῶνδρος, συγκύβηται θερμοῖσι. τὰ δ' ἐκτελεθούσι γυναῖκας ψυχρὸς ἐκτελεσάντων*

Das Wesentliche hierbei ist, daß die Principien des Empedokles in bestimmtere Entgegensetzung treten, als bei den Vorhern, was in dem Folgenden noch mehr sich zeigen wird. A. d. S.]

- 5) Pseudo-Origenis Philosophumena c. III. [Da dieser Gegensatz sonst in Empedokles Lehre nicht sehr hervortritt, so ist auch dieser Quelle, wie schon Ritter S. 428 a. a. O. bemerkte, nicht sehr zu trauen. Zus. p. S.]

- *) In den unten angeführten Stellen des Aristoteles ist der Dualismus des Empedokles bestimmt ausgesprochen. Derselbe thut sich auch in jener Anordnung der vier Grundmaterien oder Elemente kund, (vgl. Anm. * zu Sag IV.) und ist so durchgreifend, daß der Gegensatz selbst in jenen die Elemente repräsentirenden Körpern, so wie an allem Lebendigen von Empedokles nachgewiesen wird. Man sehe auch das Bruchstück bei Simplic. ad Ar. phys. I. p. 34a. bei Sturz v. 68 sqq.

*Ἄλλ' αὖτε τῶν δ' ὁσῶν προτέρων ἐπὶ μέρτερα θερεῖται
καὶ τὰ ἐν προτεροῖσι λιποῦσιν ἐπὶ ἅλιστα μορφῇ,
ἡλίου μὲν λαμπρὸν ὅρα καὶ θερμὸν ἀπάντη,
ἀμβροτὴ δ' ὅσον ἰδίῳ καὶ ἀργεῖ δεικνύται ἀνυγῇ,
ὄμβρον δ' ἐν πασὶ θεοφροεντὶ καὶ ριγᾶλεον τε,
ἐν δ' αἷος πορεύεται θάλυμα καὶ στήθεα γὰρ
ἐν δὲ κοτῇ διαμορφῶται καὶ ἀνδρῶν πάντα κελόνται,
οὐδ' ἐβῆ ἐν φιλοτητί καὶ ἀλλήλοισι ποδίζονται.
ἐκ τούτων γὰρ πάντ' ἦν, ὅσων τε ἐστὶ καὶ ἔσται,
θεῶν τε βέλεσται καὶ ἀνθρώπων ἡδὲ γυναικῶν,*

steht darunter keine Substanzen, denn das einzige Substantielle sind die Elemente und ihre Aggregate, sondern nur

ἄπλετοί τ' αἰῶνες τε καὶ αὐτὸν ἀσπόμενον ὕδρος,

καὶ τὸ θεὸς ἀλλήλων τε καὶ τὴν γῆν τε καὶ τὸν αἴρα,

und den von den Gliedern behandelten Etern (v. 212) εἰς αὐτὸν ποιεῖν ἡ δὲ οὐρανὸς καὶ τὸ πᾶν ὅτι ἐστὶν αὐτῷ, wieviel Sturz (vgl. p. 41.) aus Arist. de insecabil. lin. fin. zusammenstellt hat. — Eben nur nun bloß auf des Empedokles Bruchstücke, so scheint es vor, als ob derselbe in seiner φιλία und dem μῖσος, die er auch mit weiblichen Namen Ἀφροδίτη und Ἄρης nannte (vgl. Sturz s. a. D. p. 241 und 254) nur die unfortunlich entgegengesetzten Zustände und Grundverhältnisse der Dinge personificirte, nemlich die Verbindung (συνκρασις concreta) und die Trennung (διακρίσις abstracta) wofür er selbst in dem Bruchstücke bei Aristoteles (de gen. et corr. I, 1.) die Worte μῖσις und διαλλῆσις braucht. In dieser Beziehung sagt er in den vorhin angeführten Versen, daß durch jene Alles sey, oder wie Andere erklärend sagen, Alles werde durch Scheidung und Verbindung der Urstoffe (L. B. Chalcid. ad Timaeum p. 379). Aristoteles aber, der den unbestimmten, poetischen Ausdruck des Empedokles unter das systematische Fachwort seiner Theorie von den Ursachen und Principien zu bringen sucht, nennt jene φιλία und den μῖσος bewegende Ursachen (κίνηται s. Met. I, III, 4. de gen. et corr. I, 1.) und sucht auch zu erklären, warum Empedokles sie als zwei gesetzt habe; (s. Kam. 6.) doch führt er an einem andern Orte (Met. XII, 10. s. Anm. 16) die φιλία auch wieder als materielles Element an. Auf jene schärferen Bestimmungen des Aristoteles laden nun die nachfolgenden Berichte Platon immer hin, wie z. B. Sextus, wenn er sie ἀσπόμενος ὕδρος ἄρην nennt und den 4 Elementen als αἰῶνες entgegenstellt, (VII. adv. Math. 115. vgl. IX, 4.) und Simplicius, wenn er (ad Ar. phys. III, p. 105.) ihn nennt πρὸς τὴν αἰῶνα συνκρασίαν. Der erstere nennt nur insbesondere die Freundschaft αἰῶνα συνκράσις, die Freundschaft διακρίσις, der letztere nennt jene (ad Ar. de Coelo III, p. 144b.) αἰῶνα τῆς μῖσος, diese τῆς διακρίσεως, jene διακρίσις συνκράσις, (ad Ar. phys. I, p. 10.) diese συνκράσις, und Plotin sagt Eun. V, lib. I, cap. 9. μῖσος διακρίσις, φιλία συνκράσις. Daß nun ferner Empedokles Verbindung und Trennung als Entstehen und Vergehen betrachtet, oder vielmehr an dieser Stelle gesetzt habe, (s. Kam. Sag II.) erhellt aus folgenden Versen: (Sturz v. 26 sq. Simpl. ad Ar. phys. fol. 3m.)

ἄλλοι δὲ ὄντες γὰρ αἰῶνα, ἄλλοι δ' ἀπὸ αἰῶνος.

τῶν μὲν γὰρ πᾶσι συνκράσις τῶν δ' ἀπὸ αἰῶνος.

τῶν δὲ, καὶ τὴν διακρίσιν, ὅτι οὐδὲν ἀπὸ αἰῶνος.

(Met. II, 4. s. Anm. 10) Aristoteles nennt daher weiter den Etern die Ursache des Vergehens (αἰῶνα φθορίας) und die Freundschaft setzt er als Ursache des Seyns (τὸν αἰῶνα), was hier auch die Bedeutung des Bestehens hat. Dieß nun vorausgesetzt, laßt es den Empedokles (am angef. O.), dessen Consequenz er im Allgemeinen rühmt, daß er, indem er durch den Etern auch Daseyn entstehen, durch die Freundschaft sie auch vergehen läßt,

Kräfte der Materie theils 7). Gleichartige Materien ziehen sich an und verbinden sich, ungleichartige stoßen einander zurück; es entstehen Aggre-

mitäten inconsequent sey (vgl. Ar. met. I, 4.) aus einem und demselben Prinzip: Eryx und Bergchen ableite. Nun steht zwar Empedokles Verbindung und Trennung, und dadurch Entstehen und Vergehen, als Entgegengesetzte an, und schreibt ihnen eine abwechselnde Herrschaft zu; aber er trennt sie nicht, sondern setzt sie immer mit und in Beziehung auf einander; so ist Verbindung nicht ohne Trennung und umgekehrt; nemlich die Verbindung des Einzelnen zu besondern Erscheinungen ist ihre Trennung im Ganzen; die Trennung des Einzelnen (das Zerfallen im Theile) Verbindung im Ganzen; und es ist somit der Voraussetzung des Empedokles nicht entgegen, wenn die Ideen des Empedokles, wie Aristoteles sagt: in Eins zusammenfassend das Einzelne vernichtet, so wie man dagegen von dem Sinn des Empedokles sagen könnte, daß er das Ganze trennend das Einzelne hervorgehen lasse.

L. d. G.

- 7) Das Schwanzen und die Verschiedenheit der Erklärer des Ariston leitet darüber, ob jene bewegenden Ursachen nach Empedokles körperlich oder unkörperlich zu denken, (vgl. Sturz a. a. O. p. 227 seq.) ist wohl in der Natur der Personifikation, welche mit der unangemessenen poetischen Form des Empedokles zusammenhängt, ebensofalls begründet. (S. m. vor. Anm.) Stitzer scheint zu weit zu gehen, wenn er sie (a. a. O. S. 434) für körperliche Ursachen oder Substanzen erklärt, und sich auf die Schwierigkeit beruft, „welche für den ersten Anfang der Philosophie darin liege, sich etwas Nichtsinuliches zu denken.“ — Aber diese Schwierigkeit konnte den Empedokles, vor dem die Philosophie schon längst ihren Anfang genommen hatte, und der selbst von der Gottheit an einem andern Orte in so erhabenen Ausdrücken spricht, wenigstens nicht nöthigen, die Kräfte der Materie als körperliche Substanzen zu denken. Zunächst erscheinen Verbindung und Trennung bei dem Empedokles in den materiellen Elementen, gleichsam als allgemeine Kräfte der Materie, und auch die vorräthige Stelle: $\nu\alpha\nu\omega\varsigma$ — $\nu\alpha\nu\omega\varsigma$ $\tau\omega$ (I Anm. 6.) scheint nur das gleiche Wirken beider im Raume, nicht daß sie selbst räumlich seyen, zu bezeichnen. Andererseits deutet auch Aristoteles treffend das Uebergehen der bewegenden Prinzipien des Empedokles in das sittliche Gebiet an (vgl. die Stelle der Metaphysik Anm. 6 u. 16.), welches auch die Namen selbst und die Prädikate, welche Empedokles jenen Kräften beilegte, so wie andere Spuren, die wir in seinen Denkstätten finden, bestätigen (S. Rüstig S. 435. und Sturz p. 232 seq.)

L. d. G.

Kannemann S. d. Phil. I. 27

II

gate *), und schon vorhandene werden verändert und aufgelöst *).

*) Fragt man nun, wodurch die Verbindung und Trennung der Elemente bestimmt werde, so hängt die Beantwortung dieser Frage von dem Verhältnisse ab, in welchem man sich jene Elemente zu den bewegenden Kräften denkt. Denn sind diese Kräfte in den materiellen Grundstoffen, so wird die Verbindung und Trennung derselben durch ihre eigenthümliche Beschaffenheit bestimmt, wobei freilich die Materie mit ursprünglichen Differenzen vorausgesetzt wird, welche Empedokles bei seinen Elementen, wie früher ausgeführt worden, bezuggen, allerdings auch annimmt, obgleich die Elemente erst durch den Streit aus ursprünglicher Einheit hervorgegangen worden seyn sollen. Werden aber Liebe und Haß als von außen her bewegende Mächte angesehen, dann haben die Stoffe keine eigene Bewegung, und die Verbindung und Trennung ist ihnen zufällig. Bei diesem Unterschiede berücksichtigt, der auch bei Aristoteles und seiner Erklärer Kritik (vgl. die Stellen *Arist. de gen. et corr.* I, 1. II, 6. *Phys.* II, 4. VIII, 1. *de anim.* I, 4. *de coelo* II, 12. III, 2. und die seiner Erklärer bei Sturz p. 193 sq. und 217 sq.) welche den Empedokles der Inconsequenz beschuldigt, aber sich mehr zu der zweiten Meinung, aus dem vorher angegebenen Grunde (s. m. vorige Anm.) hinneigt, zu würdigen, und in wie weit sie gegründet ist, leichter einzurichten im Stande seyn. Anders urtheilt Müller über diesen Gegenstand, a. a. O. S. 436 ff.

X. d. P.

6) Aristoteles *Metaphysicor.* I, c. 4. *οτινδε δε παρ τῶντων των αγαθων εσονται εμμετα εν τη φωνη, και ου μονον ταεις και το καλον, αλλε και αμαξια και το ανιχρον, και πλιν τα παρ των αγαθων και τα φαιλα των καλων, ουτως αλλος τις φιλιαν εισαγειται και ναικος, καιτιρον καιτιρον καιν τούτων. η γαρ τις ακολουθει και λαμβανει προς την δικαιοαν και μη προς ὁ φιλιαν λεγειν Εμπεδοκλες, ουρηται την μη φιλιαν εισιεν ουσαν των αγαθων, το το ναικος των καλων ὡς εἰ τις φειη τροπον των και λεγειν και πρωτον λεγειν το καλον και το αγαθο αρχος Εμπεδοκλες, ταχ' εἰ λεγοι καλως, ειπερ το των αγαθων αμαξια αιτιον αυτο τ' αγαθων εστι και των καλων το ναικος. — Ερῳτε: Εμπ. μὴ οὐν παρα τοις πρωτερον πρωτος ταυτην την αιτιαν (nämlich die αρχη της κινήσεως) διελων εισηγιγαν, ου μιν ποιησας την της κινήσεως αρχην, αλλ' ἄτερος τε και εναντίας. Sextus ad- versus Mathematicos IX, §. 10. et X, 517. οὐν γαρ τοις ταυτατοι στοιχειοις το ναικος και την φιλιαν καταριθμειται την μη φιλιαν ὡς συνδυαχον αιτιαν, το δε ναικος ὡς διαλυτικον — (bei Sturz v. 30 sq. und v. 51.)*

Ναικος δ' ουλομερον διχα των καταλων εταστη,

και φιλη μετα τοιων, (φιλειται εν τοιων) ιση μῆκος τε πλεος τε. *Aristoteles ethicor. Nicomach.* VIII, c. 2. Εμπ. το γαρ ὁμοιον του ὁμοιου εστιν ὁμοιον. [Hierbei gehören auch die Bruchstücke bei *Simplicius* (bei Sturz v. 147 — 148, nach *Pepon* p. 54

VI. Da Empedokles alle vorhandene Körper als Aggregate von einfachen Bestandtheilen betrachtete, und ihm die Welt der Inbegriff aller bestehenden Aggregate ist ⁷⁾, so mußte er nothwendig, indem er den ersten Ursprung der Welt erforschen wollte, auf ein Chaos kommen, in welchem alle Elementartheile unverbunden und unter einander gemischt waren. Dieses Gemisch, in welchem nichts zu unterscheiden ist, und alle Kräfte der Elementartheile unwirksam schlummern, nannte er das Eine, das All, den Inbegriff aller rohen, nicht gebildeten Materie ⁸⁾, die nur dadurch Einheit hat,

*Αἴψα δὲ (wahrscheinlich durch den νεῖκος) θνητ' ἐφύοντο, τὰ
πρὶν μαθόν ἀθανάτ' εἶναι,
ταῖα τὰ, τὰ πρὶν ἀκρῆτα, (durch die φίλος) διαλλάξαντα
κελευθούς.*

Von der Verbindung des Gleichartigen heißt es (bei Macrobi. Saturn. VII, 5. vgl. Plutarch IV, 1. Sturz v. 167 sq.)

*ὥς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μαρμεῖ, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὀρεῖται,
ἐν δ' ἐπ' αὖθις θερμὸν δ' ἐποχρᾶτο θερμῷ.*

[Bgl. auch v. 131 sqq.]

[Zus. d. F.]

7) Plutarchus dieret. Philosophor. I, c. 5. *Εμπεδοκλῆς δὲ κόσμον μὲν εἶναι (ἀπεφηνάτο), οὐ μόνον τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὀλίγον τι τοῦ παντός μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀρχὴν ὄλην.* [Bgl. Sturz p. 276 sq. welcher mehrere Stellen anführt, nach welchen κόσμος, wenn es im umfassenden Sinne genommen wird, bei Empedokles als das Gebiet der gesonderten und immer wechselnden Erscheinungen gedacht werden muß. Auch geht dies aus der besondern Beziehung des κόσμος auf den Haß (νεῖκος) hervor, worüber s. d. Stelle des Simpl. ad Ar. de coelo III, p. 145b. [Zus. d. F.]

8) Weder den Ausdruck Chaos, noch den des μίγμα, welchen Aristoteles (s. Anm. 3.) braucht, finden wir in den Bruchstücken des Empedokles. Dagegen finden wir, den Ursprung der Dinge betreffend, bei ihm den Gegensatz von ἐν und πᾶσι bestimmt ausgesprochen. S. B. in der Stelle (v. 34 und 47. bei Sturz vgl. v. 100 f.)

*διπλ' ἔπειτα τοῖς μὲν γὰρ ἐν ἡνέκηθ' ἕκαστον εἶναι
ἐκ πλείων, τοῖς δ' αὖθις πλείον ἐξ ἑνὸς εἶναι
δοῖν δὲ (s. m. Anm. zu Sag V. S. 283.)*

Bald wird aus Vielem Eins, bald aus Einem Vieles. Hiermit wird der Kreislauf des Werdens und Vergehens der einzelnen Dinge bezeichnet, von dem es auch v. 45. heißt:

ταύτῃ δ' αἶψα ἑσθλὰν ὁμιλίαν κατὰ πύλας

Mit dem ἐν hängt vorzugeweise die Liebe, Freundschaft (φιλία) zusammen, mit dem πᾶσι der Haß, Streit (νεῖκος); weil jene einende, dieser trennende Kraft ist. So scheint er nun auch im Ganzen αἶψα und κόσμος unterschieden zu haben. Wenn

nun *νομος* die Welt der gesonderten Erscheinungen bezeichnet (Anm. 7.), so haben wir unter dem *αἰετός* die Grundeinheit der Dinge, oder einen Zustand, in welchem diese die Oberhand hat, zu verstehen. Beide sind so einander entgegengesetzt, daß die Elemente aus dem *αἰετός* ausgeschlossen werden, wodurch der *νομος* entsteht, bald der *νομος* wieder in den *αἰετός* zurückgeht durch die Uebermacht der *φύσις*. (Vgl. Simplic. ad Ar. de coelo p. 661. Jo. Philopon. ad Ar. phys. anm. 1, 6. C. 4. sq.) indem nemlich bald das Eine, bald das Andere, bald Liebe bald Haß vorherrschend wird (v. 60.)

τιμὴς δ' ἅλλης ὅλης μέν, παρὰ δ' ἡθὺς ἑστέη,

ὅν δὲ μέρος ἀρχαῖονοι περιπλομενοὶ χρονοῖα.

Von einem ursprünglichen Zustande aber im gewöhnlichen Sinne (d. i. von einem ersten) finden wir in den Bruchstücken des Empedokles nichts. Gleichwohl giebt Empedokles der *φύσις* ein verschiedenes den Vorzug, und hierin liegt eine Hauptverschiedenheit zwischen Perakles und Empedokles, wie letzterer auch selbst andeutet, indem er anführt, keiner vor ihm habe Aphrodites Herrschaft worunter er doch die *φύσις* versteht, in dieser Allgemeinheit geseht: (v. 50 sq.)

τῶν σὺ νομὴ δέσπῃ, μὴδ' ὀρμασὶν ἦσαν τιθῆναις,

ἥ τις καὶ θυγατρὶς τομίζεται ἀμφότες ὁρδοῖς,

τῇ τε φύσιν ἔσονται ἰδ' ἑμὸν ἐργὸν τέλειαι,

Ἰηδομένην καλοῦντες ἐταῖρον, εἰδ' Ἀφροδίτην

τῇν δ' οὐκ ἐς μὲν δ' ἀπαντὶν ἄλλωσιν ὁρμασὶν δαδάξει

θυγατρὶς ἀντὶ σὺ δ' ἀκοῖα λόγον ἑτολόν οὐκ ἐταῖρον

ταῦτα γὰρ ἰσὺς τε παῖς, καὶ ἡλικία γυνὴν ἄνθρωπος

in welchen Worten (die man mit v. 30 f. oben γὰρ ὅστις τὸν τοῦ vergleichen kann), auch die Beziehung auf den *αἰετός* zu lesen scheint, indem hier die Gleichheit der Dinge, oder ihre Grundeinheit auf die *φύσις* bezogen werden muß. Diese Gleichheit tritt auch als Hauptmerkmal des *αἰετός* in dem, dem Empedokles entgegen, Bruchstück, welches von jenem handelt, ganz deutlich hervor, (v. 23 bei Sturz vgl. p. 543 sq.)

ἀλλ' ὅτε παρὰ τοῦτο ἰσὺς σὺν παμπλῶν σπινῶν

σφαίρας, καὶ λωπερῆς, καὶ πικρῆς γυνῆς.

Vielleicht könnte man diesen Vorzug und eine Beziehung auf einen ursprünglichen Weltzustand auch in dem Bruchstücke v. 305. finden:

οὐδὲ τις ἦν παλαιὸν Ἄρης θάος, οὐδὲ Κρόνος,

οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς, οὐδὲ Ἄφροδις, οὐδὲ Πλούτων,

ἀλλὰ Κυνὴς βασιλεὺς.

wenn nicht der durch die Stellung bedingte Sinn dieser abgerissenen Stelle ungewiß wäre. Sehen wir auch auf die ältesten Berichte über Empedokles, so ist vor Allem jene Stelle bei Plato (Sym. 202 E.) zu beachten, in welcher Empedokles mit Perakles in Parthe des Philosophems zusammengestellt wird, daß die Dinge eins und vieles seien; wobei aber als Unterscheidungslehre des Empedokles angegeben wird, daß nach ihm zu einer Zeit Alles eins und durch Aphrodite befreundet, zu einer andern Zeit aber viel und mit sich entzweit sey durch den Haß (ὅν μέρος δὲ τότε μὲν ἓς αἶρας φωνὴ τοῦ πᾶν καὶ φύλον ὡς Ἀφροδίτης, τότε δὲ πολλὰ καὶ ποικίλων αἶρας αἶρας δὲς οὐκ ἔστιν). Auch hier ist nicht von einem Urzustande, noch weniger vom Chaos die Rede. Dieser

weil sie, da es keinen leeren Raum giebt, den ganzen Raum erfüllt *).

Stelle aber entspricht ganz die in der Num. 9. angeführte Stelle der Physik des Aristot., welcher Themistius I. p. 18. folgt; nur daß Aristoteles dem Empedokles und Anaxagoras die Annahme eines *πῦρ* beilegt, (vgl. Met. XII, 2.) aus welchem alles ausgeschieden worden, wovon in den Bruchstücken und bei Plato nicht die Rede ist, und statt welches Ausdrucks *τὸ φῶς* Philopon. ad phys. I, 6 C. den Namen *σφαίρα* gebraucht. Dies ist nun der Grund, warum einige unter dem *τὸ φῶς* verstanden haben, wie unser Beyf. In einer andern Stelle des Aristoteles aber (Met. III. al. II, 4.) scheint dieser das *τὸ φῶς* gleichzusetzen, wenn man mit Brandis liest (p. 53.) *ὅτι τὸ φῶς ὡς οὐδὲν ἕτερον τὸ τοῦτο (τὸ πῦρ) γὰρ αὐτὸ τὸν ἐν τῷ φῶτι φῶς ἐστὶν τὸ τοῦτο τὸ αὐτὸ αὐτὸ*. In denselben Kap. sagt Aristoteles später: Empedokles scheint die Freundschaft für das Eine zu halten, da diese für Alles die Ursache des Entstehens sey; andere bestimmten das Eine anders. Man falsch versteht dies letzte Stutz p. 159. von verschiedenen Erklärungen des Empedokleischen Eins, da doch die von dem Empedokleischen verschiedenen Philosophen über das Eins gemeint sind, wie es auch die Erklärer (f. Stutz p. 160.) auffassen. Die Stelle heist: *ὅτι τὸ φῶς αὐτὸ τὸν ἐν τῷ φῶτι φῶς ἐστὶν τὸ τοῦτο αὐτὸ, τὸν ἐν τῷ φῶτι φῶς ἐστὶν τὸ τοῦτο αὐτὸ, τὸν ἐν τῷ φῶτι φῶς ἐστὶν τὸ τοῦτο αὐτὸ*. Daß nun Empedokles nach Aristoteles das Eins und Gott gleichgesetzt habe, läßt sich wohl verzeihen, wenn wir an jenen Vorzug der *φύσις* denken, und uns erinnern, daß sie auch als das Gute, der *φῶς* als das Böse angesehen wird (f. oben), so wie denn auch der *σφαίρα*, welcher durch die *φύσις* besteht, dem Empedokles Gott hieß, (nach Simplic. ad Ar. de anim. soul. 18b. und Philopon. ad Ar. de gen. et corr. 2. p. 502. (f. Stutz p. 221) und so möchte wohl Empedokles überhaupt die Ursache der Einung und das Eins nicht genau unterschieden haben, wie auch die Frage bei Ar. de anim. soul. 18b. (*φύσις*) *καὶ τὸ φῶς ὡς οὐδὲν ἕτερον τὸ τοῦτο αὐτὸ, τὸν ἐν τῷ φῶτι φῶς ἐστὶν τὸ τοῦτο αὐτὸ* te andeuten scheint. Der von Aristoteles erklärende Simplicius findet in der Einheit bald den Begr. d. der wirkenden Kraft, bald die Wirkung, bald die Monade der Nothwendigkeit, (f. die bei Stutz p. 105. angef. Stellen); Themistius den *σφαίρα*, den er als wirkende Ursache ansieht (ebendaf.); so daß fast unbegrifflich ist, wie Stutz sich dieser Stellen zur Bestätigung seiner Meinung bedienen konnte, daß jenes Eins das *φῶς* sey, in welchem doch keinesweges der Begriff einer Bewegung durch Liebe liegt.

- B) Aristotel. de generatione et corrupt. I, c. 1. Physic. I, c. 4.
 δε δε ειναι του εως εφ' ου εστιν η γενεσις και η φθορα
 του εως, ειναι απροσμετρον ημεραν, ουκ εστιν δε ουκ εστιν
 γ. weiter Num. 3. Metaphysic. III, c. 4. (Die in diesem Kapite
 l der Metaph. vorkommenden Stellen beweisen das Obige nicht,
 s. m. folgende Num. B. d. G.) de Coelo IV, c. 2. του μη γενεσθαι

Die Ursache der Mischung und Bereinigung aller Elementartheile in dem Chaos ist die Freundschaft; die Ursache der Absonderung derselben und der Bildung besonderer Naturwesen, die Feindschaft. Freundschaft einet, und Feindschaft trennt. Diese ist die Ursache der Zerstörung, diese der Entstehung der Welt. Auch in dem Chaos ist die Feindschaft nicht aufgehoben, weil sonst alles Eins seyn würde. Wenn die Freundschaft alle Dinge vereinigt, so hört die Feindschaft zuletzt zu wirken auf; das heißt, die verschiedenartigen Materientheile werden aus den Aggregaten, in welchen sie zerstreut vorkommen, in eine Masse gesammelt, die Aggregate, das Product der Feindschaft, hören auf, aber nicht die Ursache derselben, welche in der Verschiedenartigkeit der Materien liegt ⁹⁾.

αὐταί τε καὶ οἱον Εμπ. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 378. „Ὅθεν τὸ τοῦ παντός τε καὶ οἱον παλαιὸν περὶ τούτων“ (Sturz v. 183.)

- 9) Plutarchus de creat. Philosoph. I, c. 5. §. 29. διὸ δὲ ἀρχαῖαι δυνάμεις, φιλίαν τε καὶ νεῖκος ἐν ἧ μὲν ἐστὶν ἐνστικτὴ, τοῦ δὲ διαιρητικῆς. Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. τὴ γὰρ μὴ ἐν (τοῦ νεῖκος) ἐν τοῖς πράγμασιν, ἐν αὐτῇ ἢ ἀπὸ αὐτῆς, ὡς φησὶν. διὸν γὰρ αἰνέσθῃ, „τοῦτο φαίνεται ὅτι τὸ νεῖκος.“ [In dieser Stelle aber, auf welche der Verfasser den Grund der Annahme stützt, daß auch in dem Chaos — richtiger der Mischung nach Aristoteles, (s. m. vor. Anm.) die Feindschaft enthalten sey, ist gerade von dem Gegensatz der Mischung, von den getrennten Dingen die Rede. Auf. d. §.] De generat. et corrupt. II, c. 1. ἅμα μὲν γὰρ οὐ γίνονται ἐκ τούτων καὶ ἐκ τούτων γίνονται τῶν στοιχείων οὐδὲν, ἀλλὰ τὰ πάντα ἐκ τούτων, ἅμα δ' ὅταν συνιῶσιν εἰς ἐν τὴν ἀπὸ αὐτῶν φύσιν πλὴν τοῦ νεῖκος, ἐκ τοῦ ἐνός γίνονται παλιν ἑαυτοῦ. [Klitter macht (a. a. D. S. 439.) mit Grund darauf aufmerksam, daß letztere Stellen gerade das Gegentheil der obigen Annahme des Verfassers, welcher auch Krug gefolgt ist, nemlich daß der Haß auch Bestandtheil der Mischung sey, aus sagen; welche Annahme nur den Simpl. (ad Ar. de coelo p. 128. ad phys. p. 7.) für sich hat, der aber an einem andern Orte (ad Ar. de an. p. 19) auch das Gegentheil sagt. Was Aristoteles die Mischung nennt, oder das Eine, der ὁμοῦρος, ist zugleich der Empedokleische Gott, dem Aristoteles ja ausdrücklich vorwirft, daß er den Haß nicht zu erkennen vermöge, (vgl. Anm. 13.) nemlich weil er nicht in demselben dem Wesen nach enthalten sey (de anim. I. c. 7. ed. du V. und Simpl. ad h. l. Fol. 19a.) Nach dem Fragmente des Empedokles (v. 136 ff. b. Sturz) welches Peyron nach der Züricher Handschrift verbessert mittheilt (p. 53.)

Gleichwohl ist die Wirkthung der Freundschaft bei der Entstehung der Welt (des *κοσμος*) und der Feindschaft bei dem Untergange derselben nicht ganz ausge-

αὐτὸς πῖνος μὲν ἐντοχάτων ἰσὺν βουδοῖ
 δεινός, ἐν δὲ μὲν φιλοῦντι στεροφαιδίῳ γένεσσι;
 ἐν τῷ ἡδὲ τὰ πάντα εὐνοῦνται ἐν πόρῳ αὐτοῖ,
 οὐκ ὀφεί, ἀλλὰ θελήματι συνωστῶν ἀλλοθὲν αἴλα,
 τῶν δὲ τὸ μισοῦνται, τῶν δὲ μὲν μὲν ὀφεί,
 πολλὰ δ' ὁμοῖα νομιστῶν ἀντιπαρασώων
 αἰλά, οὐδ' αὖτε Νίκος οὐκ ἀντιπαρασώων οὐ γὰρ
 ἀντιπαρασώων τὸ πάν ἐξιστῶν ἐν' ὀφεία πῦλον,
 αἴλα τὸ μὲν τ' ἀντιπαρασώων, τὰ δὲ τ' ἀντιπαρασώων.
 Οὐκ ὀφεί δ' αὖτε ἀντιπαρασώων, τῶν δὲ μὲν ὀφεί

Ἢ πῖνος φιλοῦντι ἀντιπαρασώων ἀντιπαρασώων. α. τ. λ.

achtet er sich die Liebe in der Mitte des Kreises, von da an sich ausbreitend und den Foh an die äußerste Grenze desselben zurückdringend, und umgekehrt wohl den Foh die Liebe bestreitend, so daß beide theilweise ein Uebergewicht erhalten, (S. Anm. 11) bald auch wohl der Foh Alles getrennt (vgl. v. 98 — 99. d. Sturz), die Liebe Alles verbunden hat. (s. d. Stelle Anm. 9. Bgl. Anst. d. a. d. S. 438.) — In letzter Hinsicht redet er vom *οὐαίος*, im. ersterer vom *κοσμος* (s. oben m. Anm. zu Eos VI.) Den von Simplicius gemachten Unterschied zweier Welten, des *κοσμος* und des *κοσμος* (ad Ar. de celo I. fol. 72a. ad phya I. fol. 7b. ad 25a.) scheint jener Erklärer nur aus späterer Lehre auf das Verhältniß des *οὐαίος* zum *κοσμος* übergetragen zu haben, (denn die Bruchstücke des Empedokles, so wie die Berichte des Aristoteles sprechen wenigstens nicht davon) und zwar deswegen, weil er jenen *οὐαίος* nach Empedokles als etwas nur Deutliches, nicht Wahrnehmbares, den *κοσμος* dagegen als die wirklich wahrnehmbare Welt von Empedokles geschildert fand. Ritter sucht (a. a. O. S. 445 ff.), es wahrscheinlich zu machen, daß Empedokles den *οὐαίος* nicht blos durch den Untergang des *κοσμος*, oder vor demselben, sondern auch neben demselben habe bestehen lassen, was aber mit der Lehre des Empedokles von einer periodisch abwechselnden und nicht blos theilweisen Herrschaft jener wirkenden Grundkräfte zu streiten scheint. Doch gestehe ich, daß die Bruchstücke des Empedokles, welche man auf einen absoluten Sieg des Hasses oder der Liebe, oder einen Zustand des Ziehens kann, in welchem jedes von beiden sein Ziel vollkommen d. h. mit Vernichtung des andern erreiche, so daß nach Aufhebung des Gefeuchts die Ruhe eintrete, eine verschiedene Erklärung nicht ausschließen. So könnte man das Bruchstück, welches Aristoteles Phya. VIII, 1.) zum Beleg anführt, daß nach Empedokles Ruhe und Bewegung der Dinge periodisch abwechseln, wo es heißt:

ἢ δὲ διαλυσσοῦντα διαμπερὲς εὐδαιμονία ληγῶν,
 τὰν τῶν δ' αὖτε αὐτοῖς πῖνος τὰν τὰν πῦλον

auch so verstehen, daß die Unbeweglichkeit der Dinge in der sich gleichbleibenden, die aufstrebenden periodischen Bewegung derselben,

schlossen ¹⁰⁾). Denn indem die Feindschaft die verschiedenartigen Materien trennt, verbindet sie die Freundschaft und diese kann nicht anders vereinigen, als wenn die verschiedenen Materien aufgelöst und getrennt werden.

VII. Die Entstehung der Welt *) und ihre Auflösung in das All wechseln ohne Aufhören mit einander ab. Denn sowohl die Elementarstoffe, als die wirkenden Ursachen sind ewig ¹¹⁾).

VIII. Die Ordnung, wie die Elementartheile sich absondern und Körper bilden, ist nicht bestimmten Gesetzen unterworfen. Das eine Mal sondert sich zuerst die Luft, das andere Mal ein anderes Element aus dem All ab ¹²⁾). Bald

das Unveränderliche aber in der festen gesetzlichen Veränderlichkeit bestünde, welches folglich die ideale Einheit der Dinge, oder der *αἰαίος* seyn könnte. [Zus. d. F.]

- 10) Aristoteles *Metaphysicor.* III, c. 4. (f. m. Anm. zu 293.) I, a. 4. πολλὰ γὰρ γένεσιν αὐτῶν ἢ μὲν φίλῃ διακρίνεται, τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνεται. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίσταται, τὸ παρ' ὑπο του νεῖκος, τότε τὸ πῦρ εἰς ἐν συγκρίνεται, καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, ἑκάστων, ὅταν δὲ πάντα ὑπο τῆς φίλης συνίπαιεν εἰς τὸ ἐν, ἀναγκασίον εἰς ἑκάστων τὰ μορμὴ διακρίνωσθαι πάλιν. [Auch der v. 98 f. d. Sturz *ἄλλοτε μὲν φίλῃ συνιπαιέται εἰς τὸν κόσμον* etc. kann hierher bezogen werden. S. übrigens die Anm. zu S. 288 f. [Zus. d. F.]

- *) Die unter v. 21. bei Sturz angeführten Verse, welche von der Ewigkeit des *κόσμος* handeln, sind in offenbarem Widerspruche mit des Empedokles Lehre und gehören ohne Zweifel nicht dem Empedokles, sondern dem Parmenides an. A. d. F.

- 11) Aristoteles *Physicor.* I, c. 4. διακρίνονται δ' ἀλλήλων (Empedokles und Anaxagoras) τῶν, τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὰ δὲ ἀνάσσει. [Empedokles sagt selbst, v. 62. u. v. 94.:
 ἐν δὲ μέρεσιν κρᾶταιοντι περιπλομένοισι χρόνοις
 καὶ φθίνει εἰς ἀλλήλα, καὶ αὖθις ἐν μέρεσιν αἰῶνος.
 Das Entstehen und Vergehen der Welt ist ihm nemlich der Zustand der vollkommenen Trennung und Verbindung der Elemente f. d. Anm. 10. [Zus. d. F.]

- 12) Hier muß ich erinnern, daß die in diesem Satze aufgestellten Behauptungen nicht unmittelbare Philosopheme des Empedokles, sondern aus der Kritik des Aristoteles über denselben entlehnt sind. Vgl. Arist. *Phys.* II, 4. (f. Anm. 12.) und die entsprechende Stelle des 6. Kap. de gen. et corr., wo es heißt *εἰς ὃν δ' αὖθις οὐκ ὑπο του νεῖκος, ἀλλ' ὅτε μὲν φθίνει ὡς πρὸς τὴν τύχην οὕτω γὰρ συνιπαιέται πάλιν τότε πολλὰ δ' ἄλλα*

vereinigen sich diese Elementartheile, bald andere. Eben so zufällig und gefchloß wirkten die bildenden Kräfte bei Bildung der Pflanzen und der Thiere. Ehe regelmäßige Gestalten hervortraten, welche fortbauern konnten, gingen mehrere unregelmäßige Zusammensetzungen, z. B. Köpfe ohne Hälse, Füße ohne Körper, halb Dachsen: halb Menschenähnliche Ungebilde u. s. w. vorher, an welchen die Natur gleichsam mit Mühe die Kunst zweckmäßig zu bilden, lernen mußte¹²⁾.

ὅτι δε φησι περὶ τῶν το πῦρ ἀπὸ περιόδου κ. τ. λ. Doch ist hier nicht von der Ordnung die Rede, in welcher die Elemente sich absondern, sondern von der räumlichen Richtung, in welcher sie sich absondern, welche nach Aristoteles Vorwurf keine feste und gesetzmäßige, sondern wie durch Zufall bestimmte ist. Siehe die Verteidigung des Empedokles bei Ritter a. a. O. S. 436 f., welcher in dieser Kritik das unvollständige Auffassen des Gegenstandes in den bewegenden Kräften tadelt, und in dem von Aristoteles allzu buchstäblich ausgelegten Ausdrucke, daß sich die Elementartheile bald so, bald so bewegten, „wie es fällt,“ den Sinn findet, daß die Ursache der Bewegung nicht in den Elementartheilen selbst, sondern außer ihnen in den bewegenden Kräften liege, die nicht nach bestimmten Gesetzen, sondern nur nach dem Gesetze bewegten, daß Liebe das Ungleichartige zu dem Ungleichartigen, der Haß das Gleichartige zu dem Gleichartigen fühle. Vgl. S. 450. S. dagegen was ich oben von dem Verhältnisse dieser wirkenden Kräfte zu den Elementen gesagt habe. (zu S. 288.) I. d. F.

- 12) Aristoteles Physic. II, c. 4. ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ αὖ τὸν αἶρα ἀποκρισάσθαι ἀντίστα φησι, ἀλλ' ὅπως αὖ τυχῇ. λέγει γ' οὐκ ἐν τῇ κοσμοποιῇ ὡς „οὕτω συνεισέρουσι θεῶν τότε, πολλὰ κ' ἄλλως.“ καὶ τὰ μορία τῶν ζῶων ἀπὸ τυχῆς γίνεσθαι τὰ πλεῖστα φησιν. Cf. Philopon. ad Ar. de an. fol. 34b. Ar. de partibus animalium I, c. 1. διόπερ Ἐμπ. οὐκ ὁρθῶς αἰρήσε, λέγων ὑπαρχειν πολλὰ τοῖς ζῴοις, διὰ τὸ συμβῆναι οὕτως ἐν τῇ γένεσι κ. τ. λ. Phys. II, 8. ἂν μὲν οὐν ἅπαντα συνῆβη, ὥσπερ καὶ ἐν ἱεραῖς τοῦ γυνιο, ταῦτα μὲν αἰσθῆναι ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου οὐσίαντα ἐπιτηδύμους ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπαιεῖτο καὶ ἀπολλύετο, καθάπερ Ἐμπ. λέγει τὰ βουγαῖα καὶ ἀνδροπερεῖα.

Vgl. Simpl. Fol. 86b., welcher auch das Bruchstück von dem monströsen Erstgeburt der Erde mittheilt s. m. folgende Anm.

Plutarch. de decret. Philosoph. V, c. 19. Ἐμπεδοκλῆς τὰς πρῶτας γένσεις τῶν ζῶων καὶ φυτῶν μηδ' αὖτε ὁλοκληρούς γίνεσθαι, συμφύσει δὲ τοῖς μορίοις διεσπυγμένας. τὰς δευτέρας, συμφυομένων τῶν μέρων, εὐδαίμοναί, τὰς δὲ τρίτας τῶν ἀλλήλοισιν τὰς δὲ τετάρτας, οὐκ ἐν τῇ ὁμοιῳ, οὐδ' ἐν γῆ καὶ ὕδατι, ἀλλὰ ἐν ἀλλήλων ἡδὲ τοῖς μὲν πυκνυνθαισιν τῆς τροφῆς, τοῖς δὲ εὐμορσίαις τῶν γυναικῶν ἐπερθεῖσθαι τὸν αἰνρηματικὸν αἰνρηματικὸν ἐμποιήσας. Τῶν δὲ ζῶων πάντων τὰ

steht darunter keine Substanzen, denn das einzige Substantielle sind die Elemente und ihre Aggregate, sondern nur

Ἐπεὶ δ' οὐκ ἔστι καὶ αὐτὴν ὁμοιωμένην αὐτῇ,

καὶ τὰ θεοὶ ἀλλήλων τὴν αὐτὴν γένεσιν,

und den von den Gliedern handelnden E. 10. (v. 212) εἰ ποθ' ποιοῖν ἡ θεοὶ κατὰ ὁμοιωμένην αὐτῇ, welchem Sturz (vgl. p. 415) aus Arist. de inecschil. lib. 60 zusammengefaßt hat. — Eodem modo nun bloß auf des Empedokles Bruchstücke, so scheint es mir, als ob derselbe in seiner *gála* und dem *vaucos*, die er auch mit metrischen Namen *Aggodes* und *Alas* nannte (vgl. Sturz a. a. D. p. 241 und 254) nur die ursprünglich entgegengesetzten Zustände und Grundverhältnisse der Dinge personifizierte, nemlich die Verbindung (*συνγενεσις concreta*) und die Trennung (*διαγενεσις abstracta*) wofür er selbst in dem Bruchstücke bei Aristoteles (de gen. et corr. I, 1) die Worte *πῆξις* und *διολύσις* braucht. In dieser Beziehung sagt er in den vorhin angeführten Versen, daß durch jene Alles sey, oder wie Andere erklärend sagen, Alles werde durch Scheidung und Verbindung der Urstoffe (s. B. Chalcid. ad Timaeum p. 379). Aristoteles aber, der den unbestimmten, poetischen Ausdruck des Empedokles unter das systematische Fachwerk seiner Theorie von den Ursachen und Prinzipien zu bringen sucht, macht jene *gála* und den *vaucos* bewegende Ursachen (*κίνηται* s. Met. I, III, 4. de gen. et corr. I, 1.) und suchte auch zu erklären, warum Empedokles sie als zwei gesetzt habe; (s. Anm. 6.) doch führt er an einem andern Orte (Met. XII, 10. s. Anm. 16) die *gála* auch wieder als materielles Element an. Auf jene schärferen Bestimmungen des Aristoteles haben nun die nachfolgenden Berichtsteller immer hin, wie z. B. Eertus, wenn er sie *συνεργεσις ἁγνὴ* nennt und den 4 Elementen als *ἐναντία* entgegenstellt, (VII. adv. Math. 115. vgl. IX, 4.) und Simplicius, wenn er (ad Ar. phys. III, p. 105.) ihn nennt *πῶς ἔστιν ὁ αὐτὸς αὐτογενεσις*. Der erstere nennt nur insbesondere die Freundschaft *φιλίαν συνγενεσις*, die Feindschaft *διολύσιν*; der letztere nennt jene (ad Ar. de Coelo III, p. 146b) *αὐτὴν τῆς μείσεως*, diese *τῆς διαγενεσις*, jene *διωγμὸν ἐναντίον*, (ad Ar. phys. I, p. 10.) diese *εὐποροίαν*, und Plotin sagt Enn. V, lib. I. cap. 9. *εὐνοίας διωγμὸς, γála τρι*. Daß nun ferner Empedokles Verbindung und Trennung als Entstehen und Vergehen betrachtet, oder vielmehr an dessen Stelle gesetzt habe, (s. Anm. Sag II.) erhellt aus folgenden Versen: (Sturz v. 36 sq. Simph. ad Ar. phys. fol. 3a.)

ἄλλ' ὅς τις ὁρῶνται γένεσις, ἄλλ' ὅς ἀπολύσις.

τῶν μὲν γὰρ πάντων ὁμοδοξία τῶν δ' ἄλλων τῶν

αὐτῶν, καὶ δὲ διαγενεσις, ὁρῶνται αὐτογενεσις.

(Met. II, 4. s. Anm. 10) Aristoteles nennt daher wieder den Streit die Ursache des Vergehens (*αὐτὴν φθορῆς*) und die Freundschaft setzt er als Ursache des Seyns (*τὸν αἶσαν*), was hier auch die Bedeutung des Bestehens hat. Dieß nun vorausgesetzt, so ist es den Empedokles (am angef. D.), dessen Consequenz er im IX. gemeinen rühmt, daß er, indem er durch den Streit auch Dasey entstehen, durch die Freundschaft sie auch vergehen läßt,

Kräfte der Materientheile 7). Gleichartige Materien ziehen sich an und verbinden sich, ungleichartige stoßen einander zurück; es entstehen Aggre-

mit hin inconsequent sey (vgl. Ar. met. I, 4.) aus einem und demselben Prinzip der Erzeugung und Zerstörung ableiten. Nun steht zwar Empedokles Verbindung und Trennung, und dadurch Entstehen und Vergehen, als Entgegengesetzte an, und schreibt ihnen eine abwechselnde Herrschaft zu; aber er trennt sie nicht, sondern setzt sie immer mit und in Beziehung auf einander; so ist Verbindung nicht ohne Trennung und umgekehrt; namentlich die Verbindung des Einzelnen zu besonderen Erscheinungen ist ihre Trennung im Ganzen; die Trennung des Einzelnen (das Zerfallen in Theile) Verbindung im Ganzen; und es ist somit der Voraussetzung des Empedokles nicht entgegen, wenn die Gesetze des Empedokles, wie Aristoteles sagt: im Eins zusammenfassend das Einzelne vermischt, so wie man dagegen von dem Voraus des Empedokles sagen könnte, daß er das Ganze trennend das Einzelne hervorheben lasse. L. d. F.

7) Das Schwanken und die Verschiedenheit der Erklärer des Ersten leidet darüber, ob jene bewegenden Ursachen nach Empedokles körperlich oder unkörperlich zu denken, (vgl. Sturz a. a. O. p. 227 sqq.) ist wohl in der Natur der Personifikation, welche mit der unangemessenen poetischen Form des Empedokles zusammenhängt, ebenso sehr begründet. (S. m. vor. Anm.) Ritter scheint zu weit zu gehen, wenn er sie (a. a. O. S. 434) für körperliche Ursachen oder Substanzen erklärt, und sich auf die Schwierigkeit beruft, „welche für den ersten Anfang der Philosophie darin liege, sich etwas Richtigmäßiges zu denken.“ — Aber diese Schwierige Zeit konnte den Empedokles, vor dem die Philosophie schon längst ihren Anfang genommen hatte, und der selbst von der Gottheit an einem andern Orte in so erhabenen Ausdrücken spricht, wenigstens nicht nöthigen, die Kräfte der Materie als körperliche Substanzen zu denken. Zunächst erscheinen Verbindung und Trennung bei dem Empedokles in den materiellen Elementen, gleichsam als allgemeine Kräfte der Materie, und auch die erwähnte Stelle: *πανος — πανος το* (s. Anm. 6.) scheint nur das gleiche Wirken beider im Raume, nicht daß sie selbst räumlich seyen, zu bezeichnen. Andererseits deutet auch Aristoteles treffend das Uebergehen der bewegenden Prinzipien des Empedokles in das geistliche Gebiet an (vgl. die Stelle der Metaphysik Anm. 6 u. 16.), welches auch die Namen selbst und die Prädikate, welche Empedokles jenen Kräften beilegte, so wie andere Epochen, die wir in seinem Nachkommen finden, bestätigen (S. Ritter S. 435. und Sturz p. 232 sq.) L. d. F.

Kommensal S. d. Phil. I. 23

X

gate *), und schon vorhandene werden verändert und aufgelöst *).

*) Fragt man nun, wodurch die Verbindung und Trennung der Elemente bestimmt werde, so hängt die Beantwortung dieser Frage von dem Verhältnisse ab, in welchem man sich jene Elemente zu den bewegenden Kräften denkt. Denn sind diese Kräfte in den materiellen Grundstoffen, so wird die Verbindung und Trennung derselben durch ihre eigenthümliche Beschaffenheit bestimmt, wobei freilich die Materie mit ursprünglichen Differenzen vorausgesetzt wird, welche Empedokles bei seinen Elementen, wie früher angeführte Stellen bezeugen, allerdings auch annimmt, obgleich die Elemente erst durch den Streit aus ursprünglicher Einheit hervorgehoben worden seyn sollen. Werden aber Erde und Feuers als von außen her bewegende Mächte angesehen, dann haben die Stoffe keine eigene Bewegung, und die Verbindung und Trennung ist ihnen zufällig. Bez diesen Unterschied berücksichtigt, der auch des Aristoteles und seiner Erklärer Kritik (vgl. die Stellen *Anal. de gen. et corr.* I, 1. II, 6. *Phys.* II, 4. VIII, 1. *de anim.* I, 4. *de coelo* II, 12. III, 2. und die seiner Erklärer bei *Sturz* p. 193 sq. und 217 sq.) welche den Empedokles der Inconsequenz beschuldigt, aber sich mehr zu der zweiten Meinung, aus dem vorher angegebenen Grunde (§ m. vorige Anm.) hinneigt, zu würdigen, und in wie weit sie gegründet ist, leichter einzusehen im Stande seyn. Anders urtheilt Kuster über diesen Gegenstand, a. a. O. S. 436 f. X. d. f.

6) Aristoteles *Metaphysicor.* I, c. 4. *οτι δε και τελειον των συνδυων ουτως ειναιτο εν τη φυσικη, ουκ ου μόνον τας και το καλον, αλλα και σπουδα και το σιμυχρον, και πλεον τα ποτα των αγαθων και τα φικαλα των καλων, οτιως αλλος τις φιλιαν εισηγαγε και νεικος, κατασκευαστικων αιτιων τούτων. η γαρ τις κατασκευη και λαμβανει προς την διασκευη και μη προς α φιλιαν λεγων Εμπεδοκλης, εισηγει την μη φιλιαν αιτιαν ουσαν των αγαθων, το τε νεικος των καλων οτι εστι τις φυσικη τροπον των και λεγειν και πρωτον λεγειν το καλον και το αγαθον αρχας Εμπεδοκλειαν, ταχ' εν λεγει καλως, απαρ το των συνδυων αναντων αιτιαν κατα ε' αγαθον ουτι και των καλων το καλον. — Ερμην. μιν ουκ παρ τοις πρωτοις πρωτος ταυτην την αιτιαν (nämlich die αρχη της κινησεως) διαλαμβανει εισηγαγε, ου μιν παρ τοις της κινησεως αρχην, αλλ' αιτιας τε και αναντας. *Sextus adversus Mathematicos* IX, §. 10. et X, §. 17. ουκ γαρ τοις ταυτοις στοιχειοις το νεικος και την φιλιαν κατασκευαστικαι την μη φιλιαν ως συνδυον αιτιαν, το δε νεικος ως διαλυτικη — (bei *Sturz* v. 30 sq. und v. 51.)*

Νεικος δ' αναντων διχα των κατασκευητων ειναι,

και φιλιαν μετα τοις, (φιλιαν εν τοις) ουκ μιν τα καλας τα. *Aristoteles ethicor. Nicomach.* VIII, c. 2. *Εμπεδοκ.* το γαρ ειναι τον εμπεδοκλειαν [Hierher gehört auch die Bruchstücke bei *Simplicius* (bei *Sturz* v. 147 — 148, nach *Pepon* p. 54.

VI. Da Empedokles alle vorhandene Körper als Aggregate von einfachen Bestandtheilen betrachtete, und ihm die Welt der Inbegriff aller bestehenden Aggregate ist ⁷⁾, so mußte er nothwendig, indem er den ersten Ursprung der Welt erforschen wollte, auf ein Chaos kommen, in welchem alle Elementartheile unverbunden und unter einander gemischt waren. Dieses Gemisch, in welchem nichts zu unterscheiden ist, und alle Kräfte der Elementartheile unwirksam schlummern, nannte er das Eine, das All, den Inbegriff aller rohen, nicht gebildeten Materie ⁸⁾, die nur dadurch Einheit hat,

Αἴψα δὲ (wahrscheinlich durch den νεῖκος) θνητ' ἀφύοντο, τὰ
 πρὶν μάθον ἀθανάτ' εἶναι,
 ὥρα τῶ, τῶ πρὶν ἀκρητῶ, (durch die φιλία) διαλλάξαντες
 κελευθόντες.

Von der Verbindung des Gleichartigen heißt es (bei Macroh. Saturn. VII, 5. vgl. Plutarch IV, 1. Sturz v. 157 sq.)

ὥς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μαρπῖα, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὀρούσα,
 εἴη δ' ἀπ' ὧν εἴη, θερμὸν δ' ἐποχέυστο θερμῶ.

Vgl. auch v. 131 sqq.

Inf. d. F.]

- 7) Plutarchus decret. Philosophor. I, c. 5. Ἐμπεδοκλῆς δὲ κόσμον μὲν εἶναι (ἀπεφησάτο), οὐ μάλιστα τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὀλίγον τι τοῦ παντός μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν εἶλην. [Vgl. Sturz p. 276 sq. welcher mehrere Stellen anführt, nach welchen κόσμος, wenn es im umfassenden Sinne genommen wird, bei Empedokles als das Gebiet der gesonderten und immer wechselnden Erscheinungen gedacht werden muß. Auch geht dies aus der besondern Beziehung des κόσμος auf den Haß (νεῖκος) hervor, worüber s. d. Stelle des Simplic. ad Ar. de coelo III, p. 145b. Inf. d. F.]

- 8) Weber den Ausdruck Chaos, noch den des μίγμα, welchen Aristoteles (s. Anm. 3.) braucht, finden wir in den Bruchstücken des Empedokles. Dagegen finden wir, den Ursprung der Dinge betreffend, bei ihm den Gegensatz von εἶν und πολλὰ bestimmt ausgesprochen. Z. B. in der Stelle (v. 34 und 47. bei Sturz vgl. v. 100 f.)

διπλ' ἔσται τοῖς μὲν γὰρ εἶν ἠνέκηθη μόνον εἶναι
 ἐκ πλείων, τοῖς δ' αὖ διὰ πλείον εἶναι εἶναι.

δοῖν δὲ (s. m. Anm. zu Satz V. S. 288)

- Bald wird aus Vielem Eins, bald aus Einem Vieles. Hiermit wird der Kreislauf des Werdens und Vergehens der einzelnen Dinge bezeichnet, von dem es auch v. 45. heißt:

ταύτη δ' αἰὲν ἰσσοῖν ἀνιήσια παρὰ πύκλῳ

Mit dem εἶν hängt vorzugsweise die Liebe, Freundschaft (φιλία) zusammen, mit dem Πολλὰ der Haß, Streit (νεῖκος); weil jene einende, dieser trennende Kraft ist. So scheint er nun auch im Ganzen οὐρανός und κόσμος unterschieden zu haben. Wenn

nun *νομος* die Welt der gesonderten Erscheinungen bezeichnet (Kam. 7.), so haben wir unter dem *συνιστος* die Grundeinheit der Dinar, oder einen Zustand, in welchem diese die Oberhand hat, zu verstehen. Beide sind so einander entgegengesetzt, daß die Elemente aus dem *συνιστος* ausgeschieden werden, wodurch der *νομος* entsteht, bald der *νομος* wieder in den *συνιστος* zurückgeht durch die Uebermacht der *φύσις*. (Vgl. Simplic. ad Ar. de coelo p. 641. Jo. Philopon. ad Ar. phys. anal. 1. 6. C. 4. sq.) indem nemlich bald das Eine, bald das Andere, bald Liebe bald Haß, periodisch vorherrschend wird (v. 60.)

τιμὴς δ' ἄλλης ἅλλο μὲν, παρὰ δ' ἡδὲς ἑαυτοῦ,
 οὐ δὲ παρὰ πρῶτον οὐδὲ περιπλομενοῖς χρόνοις.
 Von einem ursprünglichen Zustande aber im gewöhnlichen Sinne (d. i. von einem ersten) finden wir in den Bruchstücken des Empedokles nichts. Gleichwohl giebt Empedokles der *φύσις* entschieden den Vortzug, und hierin liegt eine Hauptverschiedenheit zwischen Heraklit und Empedokles, wie letzterer auch selbst andeutet, indem er anfährt, keiner vor ihm habe Aphrodite's Herrschaft worunter er doch die *φύσις* versteht, in dieser Allgemeinheit gelehrt: (v. 50 sqq.)

τὴν οὐ νομίζω, μηδ' ὀμνῶν ἢ οὐ τιθῆναις,
 ἢ τις καὶ θνητοῖσι νομίζῃται ἀφ' αὐτοῦ κερδοῖς,
 ἢ τὰ φύσιν φρονέων ἰδ' ὁμοῖα ἔργα τέλεισι,
 Ἰησοῦσιν κλέοντες ἑαυτοῦ, ἢ Ἀφροδίτῃ
 τὴν δ' οὐκ ἐμὴν ἢ πᾶσαν ἁλλήλοισιν ἀνὰ δαίμονα
 θνητὸς ἀνὴρ οὐδ' ἀποῖα λόγον ὑπολὼν οὐκ ἀντιήλω
 ταῦτα γὰρ ἴσα τὰ πάντα, καὶ ἡλίαν γῆταρ αἶσαρ
 In welchen Worten (die man mit v. 30 f. *αὐτὴν γὰρ ἄντις τῶν* vergleichen kann), auch die Beziehung auf den *συνιστος* zu liegen scheint, indem hier die Gleichheit der Dinge, oder ihre Grundeinheit auf die *φύσιν* bezogen werden muß. Diese Gleichheit tritt auch als Hauptmerkmal des *συνιστος* in dem, dem Empedokles folgen legten, Bruchstück, welches von jenem handelt, ganz deutlich hervor, (v. 23 der Sturz vgl. p. 543 sq.)

ἀλλ' ὅτι παρὰ τὸν ἴσον ἔστιν ἀμύχανον ἀμύχανον
 σφαῖρος. καὶ λωτοῦρος, καὶ πρὸς πρὸς γαίῳ.
 Vielleicht könnte man diesen Vortzug und eine Beziehung auf einen ursprünglichen Weltzustand auch in dem Bruchstücke v. 305. finden:
 οὐδὲ τις ἢ κερδοῖσιν Ἀφρὸς θεός, οὐδὲ Κρόνος,
 οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς, οὐδὲ Κρονός, οὐδὲ Ἥρα, οὐδὲ
 ἅλλοι Κρονὸς βασιλεῖς.

wenn nicht der durch die Stellung bedingte Sinn dieser abgerissnen Stelle ungetrüb wäre. Sehen wir nun auf die ältesten Berichte über Empedokles, so ist vor Allem jene Stelle bei Plato (Sym. 202 E.) zu beachten, in welcher Empedokles mit Heraklit im Ganzen des Philosophems zusammengestellt wird, daß die Dinge eins und vieles seien; wobei aber als Unterscheidungslehre des Empedokles angegeben wird, daß nach ihm zu einer Zeit Alles eins und durch Aphrodite bestreuet, zu einer andern Zeit aber vieles und mit sich entzweit sey durch den Haß (ὡς παρὰ δὲ τότε μὲν ἑνὸς ἦν πάντα τὰ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τότε δὲ πολλὰ καὶ πόλεμον ὡς τότε δὲν ὡς τότε). Auch hier ist nicht von einem Urzustande, noch weniger vom Chaos die Rede. Dieser

weil sie, da es keinen leeren Raum giebt, den ganzen Raum erfüllt *).

Stelle aber entspricht ganz die in der Lam. 3. angeführte Stelle der Physik des Aristot., welcher Themistius I. p. 18. folgt; nur daß Aristoteles dem Empedokles und Anaxagoras die Annahme eines pyron beilegt, (vgl. Met. XII. 2.) aus welchem alles ausgeschieden worden, wovon in den Bruchstücken und bei Plato nicht die Rede ist, und statt welches Ausdrucks Ja. Philopon. ad phys. I. 6 C. den Namen *σποιος* gebraucht. Dies ist nun der Grund, warum einige unter dem *ε* das *σποιος* verstanden haben, wie unser Verf. In einer andern Stelle des Aristoteles aber (Met. III. al. II. 4.) scheint dieser das *ε* dem *σποιος* gleichzusetzen, wenn man mit Weandis liest (p. 53.) *ἀλλ' οὐδ' ἂν εἴδωσιν ἄλλοι οὐκ ἔστι τὸ τοῦτο* (so vauu.) *γὰρ οὐκ ἔστι τὸ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοῦτο τὰ αὐτὰ αὐτῶν* *πλὴν οὐδ' ὁ σποιος*. In demselben Kap. sagt Aristoteles später: Empedokles scheint die *ἡγεμονία* für das *εἶναι* zu halten, da diese für Alles die Ursache des Entstehens sey; andere bestimmten das *εἶναι* anders. Ganz falsch versteht dies letztere Sturz p. 159. von verschiedenen Erklärungen des Empedokleischen *εἶναι*, da doch die von dem Empedokleischen verschiedenen Philosophen über das *εἶναι* gemeint sind, wie es auch die Erklärung (f. Sturz p. 160.) aufweisen. Die Stelle heißt: *δοξάζει γὰρ οὐδ' ἄλλοι, τὸ τοῦτο τὸν φαῖνον αἰτία αἰτία γοῦν αἰτία αἰτία, τὸν δ' εἶναι αἰτία ἵσταναι δὲ καὶ α. u. 2.* Daß nun Empedokles nach Aristoteles das *εἶναι* und Gott gleichgesetzt habe, läßt sich wohl verschärfen, wenn wir an jenen Vortrag der *φαῖναι* denken, und uns erinnern, daß sie auch als das Gute, der *δὴ* als das Böse angesehen wird (f. oben), so wie denn auch der *σποιος*, welcher durch die *φαῖναι* besteht, dem Empedokles Gott hieß, (nach Simplic. ad Ar. de anim. fol. 18b. und Philopon. ad Ar. de gen. et corr. 2. p. 502. (3. Sturz p. 222) und so möchte wohl Empedokles überhaupt die Ursache der *εἶναι* und das *εἶναι* nicht genau unterschieden haben, wie auch die Frage bei Ar. de anima p. 107. (*φαῖναι*) *πότερον ὁ λόγος αἰτία, ἢ καὶ τὸν λόγον ἵσταναι* zu andeuten scheint. Der von Aristoteles erklärende Simplicius findet in der *εἶναι* bald den Begriff der wirkenden Kraft, bald die Mischung, bald die Monade der Nothwendigkeit, (f. die bei Sturz p. 167. angef. Stellen); Themistius den *σποιος*, den er als wirkende Ursache ansieht (ebendaf.); so daß fast unbegrifflich ist, wie Sturz sich dieser Stellen zur Bestätigung seiner Meinung bedienen konnte, daß jenes Gute das *σποιος* sey, in welchem doch keinesweges der Begriff einer Vermischung durch Liebe liegt.

L.A.

8) Aristot., de generatione et corrupt. I, c. 1. Physic. I, c. 4.
 ὅτι δὲ καὶ τὰς ἐν τῷ αἵματι τὰς ἀντιθέσεις ἀπο-
 νείμει, ὡς καὶ ἀντιπαρθεῖος ἐστίν, καὶ ὅτι δὲ καὶ αὐτὸς ποιεῖ
 f. weiter Nam. 3. Metaphysicor. III, c. 4. (Die in diesem Kapite
 l der Metaph. vorkommenden Stellen beweisen das Obige nicht,
 f. m. folgende Nam. 3. d. 5.) de Caelo IV, c. 2. τὰς μὲν γενέσθαι

Die Ursache der Mischung und Vereinigung aller Elementartheile in dem Chaos ist die Freundschaft; die Ursache der Absonderung derselben und der Bildung besonderer Naturwesen, die Feindschaft. Freundschaft einet, und Feindschaft trennt. Jene ist die Ursache der Zerstörung, diese der Entstehung der Welt. Auch in dem Chaos ist die Feindschaft nicht aufgehoben, weil sonst alles Eins seyn würde. Wenn die Freundschaft alle Dinge vereinigt, so hört die Feindschaft zuletzt zu wirken auf; das heißt, die verschiedenartigen Materientheile werden aus den Aggregaten, in welchen sie zerstreut vorkommen, in eine Masse gesammelt, die Aggregate, das Product der Feindschaft, hören auf, aber nicht die Ursache derselben, welche in der Verschiedenartigkeit der Materien liegt ⁹⁾.

ταυται κενον — αϊαν Εμπ. Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 378. „Ουδὲ τι τοῦ παντός κενον πάλαι οὐδὲ παρῶν“ (Sturz v. 183.)

- 9) Plutarchus de creat. Philosoph. I, c. 3. §. 39. *ὅτι δὲ ἀρχὴς δυναμεις, φιλίαν τε καὶ νεῖκος ὧν ἡ μὲν ἐστὶν ἐνωτικὴ, τὸ δὲ διαιρετικόν* Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. *τι γὰρ μὴ ἦ (τὸ νεῖκος) ἐν τοῖς πράγμασι, ἐν αὐτῇ ἡ ἀνάγκη, ὡς φησὶν. ὅταν γὰρ συνελθῇ, „τοῖς τοχάτοις ἴσται τὸ νεῖκος.“* [In dieser Stelle aber, auf welche der Verfasser den Grund der Annahme stützt, daß auch in dem Chaos — richtiger der Mischung nach Aristoteles, (s. m. vor. Anm.) die Feindschaft enthalten sey, ist gerade von dem Gegensatze der Mischung, von den getrennten Dingen die Rede. Zuf. d. F.] *De generat. et corrupt. I, c. 1. ἀμα μὲν γὰρ οὐ φησὶν ἕτερον εἶναι ἕτερον γινεσθαι τῶν στοιχείων οὐδὲν, ἀλλὰ τ' ἀλλὰ πάντα ἐκ τούτων, ἀμα δ' ὅταν συνάγῃ εἰς ἓν τὴν ἀπύκταν φύσιν πλὴν τοῦ νεῖκος, ἐκ τοῦ ἐκός γινεσθαι πάλιν ἑαστόν.* [Nitter macht (a. a. O. S. 439.) mit Grund darauf aufmerksam, daß letztere Stellen gerade das Gegentheil der obigen Annahme des Verfassers, welcher auch Krug gefolgt ist, nemlich daß der Haß auch Bestandtheil der Mischung sey, aus sagen; welche Annahme nur den Simpl. (ad Ar. de coelo p. 128. ad phys. p. 7.) für sich hat, der aber an einem andern Orte (ad Ar. de an. p. 19) auch das Gegentheil sagt. Was Aristoteles die Mischung nennt, oder das Eine, der ὁμοῦρος, ist zugleich der ἑμπεδοκλείσκειος Gott, dem Aristoteles ja ausdrücklich vorwirft, daß er den Haß nicht zu erkennen vermöge, (vgl. Anm. 18.) nemlich weil er nicht in demselben dem Wesen nach enthalten sey (de anim. I. c. 7. ad. dy V. und Simpl. ad h. l. Vol. 19.) Nach dem Fragmente des Empedokles (v. 136 ff. b. Sturz) welches Propter nach der Züricher Handschrift verbessert mittheilt (p. 53.)

Gleichwohl ist die Wirkwirkung der Freundschaft bei der Entstehung der Welt (des *κοσμος*) und der Feindschaft bei dem Untergange derselben nicht ganz ausge-

αἰεὶ φίλος μὲν ἐμπεδοκλῆος ἱστο βροτός
 ἄνθρωπος, ἐν δὲ μέσῃ φιλοῦντος ὑποφωτιστὴς γένεσσι;
 ἐν τῇ δ' ἡδὲ τὰ πάντα συνέρχεται ἐν μόνῳ αἶνῳ,
 οἷον ἀπορ', αἰὲν θιλεῖται συνιστάντων ἄλλοθεν ἄλλα,
 τῶν δὲ τὸ μαγόμενον, χεῖρ' ἔδρα μύρια θύειαν.
 πολλὰ δ' ἄρ' αἶψα κατιστάνει παρὰζομένηων
 ἀλλὰ, ὅσ' αἰεὶ Νείκος οὐκ ἀπομαρτυρεῖται οὐ γὰρ
 ἀμφοτέρως τὸ πᾶν ἐξίστηξεν ἐπ' ἀρχαῖα πυλῶν,
 ἀλλὰ τὸ μὲν τ' ἀνέμωσεν μέλαινα, τὰ δὲ τ' ἀξίβαρτα.
 ἴσασιν δ' αὖτ' ὑπερβοῖος, τῶν αὖτ' αἶψα

Ἡ πιοφρων φιλοῦντος ἀμφοτέρως ἀμφοτέρως ὄντων. κ. τ. λ.
 dachte er sich die Liebe in der Mitte des Kreises, von da er sich
 ausbreitend und den Fuß an die äußerste Grenze befestigen zurück-
 bringend, und umgekehrt wohl den Fuß die Liebe befestigend, so
 daß beide theilweise ein Uebergewicht erhalten, (S. Anm. 11.) bald
 auch wohl der Fuß Alles getrennt (vgl. v. 98 — 99. b. Sturz),
 die Liebe Alles verbunden hat. (s. d. Stelle Anm. 9. Vgl. Ritter
 a. a. O. S. 438.) — In letzter Hinsicht redet er vom *οὐρανοῦ*,
 im ersteren vom *κοσμος* (s. oben m. Anm. zu Vers VI.) Den von
 Simplicius gemachten Unterschied zweier Welten, des *κοσμος*
 und des *αἰθέρος* (s. Ar. de celo L. fol. 72a. ed. phys. L. fol. 7b.
 et 25b.) scheint jener Erklärung nur aus späterer Lehre auf das
 Verständnis des *οὐρανοῦ* zum *κοσμος* übergetragen zu haben,
 (denn die Bruchstücke des Empedokles, so wie die Berichte des Ari-
 stoteles sprechen wenigstens nicht davon) und zwar dar-
 um, weil er jenen *οὐρανοῦ* nach Empedokles als etwas aus Denks-
 bare, nicht Wahrscheinbares, den *κοσμος* dagegen als die wirklich
 wahrnehmbare Welt von Empedokles beschreibt fand. Ritter
 sucht (a. a. O. S. 445 ff.), es wahrscheinlich zu machen, daß
 Empedokles den *οὐρανοῦ* nicht bloß durch den Untergang des *κοσ-
 μος*, oder vor demselben, sondern auch neben demselben habe be-
 stehen lassen, was aber mit der Lehre des Empedokles von einer
 periodisch abwechselnden und nicht bloß theilweisen Herrschaft
 jener wirkenden Grundkräfte zu streiten scheint. Doch gestehe ich,
 daß die Bruchstücke des Empedokles, welche man auf einen abso-
 luten Sieg des Hasses oder der Liebe, oder einen Zustand der
 Gleichheit, in welchem jedes von beiden sein Ziel vollkommen
 d. h. mit Vernichtung des andern erreiche, so daß nach Aufhebung
 des Conflicts die Ruhe eintrete, eine verschiedene Erklärung nicht
 ausschließen. So könnte man das Bruchstück, welches Aristoteles
 Phys. VIII, 1.) zum Beleg anführt, daß nach Empedokles Ruhe
 und Bewegung der Dinge periodisch abwechseln, wo es heißt:

ἢ δὲ διαλυομένων διαμπερὶς οὐδὲν ἄνθρωπος
 τὰν τῇ δ' οἷον αἰεὶ μόνον αἶψα καὶ πυλῶν
 auch so verstehen, daß die Unbeweglichkeit der Dinge in der sich
 gleichbleibenden, nie aufhörenden periodischen Bewegung derselben,

schlossen ¹⁰⁾). Denn indem die Feindschaft die verschiedenartigen Materien trennt, verbindet sie die Freundschaft und diese kann nicht anders vereinigen, als wenn die verschiedenen Materien aufgelöst und getrennt werden.

VII. Die Entstehung der Welt *) und ihre Auflösung in das All wechseln ohne Aufhören mit einander ab. Denn sowohl die Elementarstoffe, als die wirkenden Ursachen sind ewig ¹¹⁾).

VIII. Die Ordnung, wie die Elementartheile sich absondern und Körper bilden, ist nicht bestimmten Gesetzen unterworfen. Das eine Mal sondert sich zuerst die Luft, das andere Mal ein anderes Element aus dem All ab ¹²⁾). Bald

das Unveränderliche aber in der festen gesetzlichen Veränderlichkeit bestehn, welches folglich die ideale Einheit der Dinge, oder der αἰώνιος seyn könnte. [Zus. d. F.]

- 10) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. (s. m. Anm. zu 293.) I, c. 4. πολλὰ γοὺν αὐτῶν ἢ μὲν φίλα διακρίνει, τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίσταται, τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νεῖκος, τότε τὸ πῦρ εἰς ἐν συγκρίνεται, καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, ἕκαστον, ὅταν δὲ πᾶσι ὑπὸ τῆς φιλίας συνίσσῃ εἰς τὸ ἐν, ἀναγκαιὸν εἶναι ἕκαστον τὰ μορία διακρίσθαι πάλιν. [Auch der v. 98 f. b. Sturz αἰετὶ μὲν φιλοῦται συνερχομένη εἰς ἓνα κόσμον etc. kann hierher bezogen werden. S. übrigens die Anm. zu S. 288 f. [Zus. d. F.]

- *) Die unter v. 21. bei Sturz angeführten Verse, welche von der Ewigkeit des κόσμος handeln, sind in offenbarem Widerspruche mit des Empedokles Lehre und gehören ohne Zweifel nicht dem Empedokles, sondern dem Parmenides an. A. d. F.

- 11) Aristoteles Physicor. I, c. 4. διατεταται δ' ἀλλήλων (Empedokles und Anaxagoras) τῶν, τὸν μὲν περιοδὸν ποιεῖν τούτων, τὰ δὲ ἀπαξ. [Empedokles sagt selbst, v. 62. u. v. 94.: εἴναι δὲ μὲν κραττοῦναι περιπλομένοιο χρόνιοι καὶ φθίνει εἰς ἀλλήλα, καὶ αὐξάνει εἴναι μὲν αἰῶνα. Das Entstehen und Vergehen der Welt ist ihm nemlich der Zustand der vollkommenen Trennung und Verbindung der Elemente f. d. Anm. 10. [Zus. d. F.]

- 12) Hier muß ich erinnern, daß die in diesem Sage aufgestellten Behauptungen nicht unmittelbare Philosopheme des Empedokles, sondern aus der Kritik des Aristoteles über denselben entlehnt sind. Vgl. Arist. Phys. II, 4. (s. Anm. 12.) und die entsprechende Stelle des 6. Kap. de gen. et corr., wo es heißt ἐπεὶ δ' ἡ ἀρχὴ αἰῶν, οὐκ ὑπὸ τοῦ νεῖκος, ἀλλ' ὅτε μὲν φησὶν ὡς ποτὶ τὴν τύχην οἷα γὰρ συνεκρούει φῆμι τότε πολλὰ δ' ἄλλα.

vermischen sich diese Elementartheile, bald andere. Eben so zufällig und gefeßlos wirkten die bildenden Kräfte bei Bildung der Pflanzen und der Thiere. Ehe regelmäßige Gestalten hervortraten, welche fortbauern konnten, gingen mehrere unregelmäßige Zusammensetzungen, z. B. Köpfe ohne Hälse, Flügel ohne Körper, halb Ochsen- halb Menschenähnliche Ungebilde u. s. w. vorher, an welchen die Natur gleichsam mit Mühe die Kunst zweckmäßig zu bilden, lernen mußte¹²⁾.

ὅτι ἡ φύσις περιμένει το πρὸς αὐτὴν περιόχου κ. τ. λ. Doch ist hier nicht von der Ordnung die Rede, in welcher die Elemente sich absondern, sondern von der räumlichen Richtung, in welcher sie sich absondern, welche nach Aristoteles Wortwurf keine feste und gesetzmäßige, sondern wie durch Zufall bestimmte ist. Siehe die Vertheidigung des Empedokles bei Ritter a. a. O. S. 436 f., welcher in dieser Kritik das unvollständige Auffassen des Gegensatzes in den bewegenden Kräften tadelt, und in dem von Aristoteles allzu buchstäblich ausgelegten Ausdrucke, daß sich die Elementartheile bald so, bald so bewegten, „wie es fällt,“ den Sinn findet, daß die Ursache der Bewegung nicht in den Elementartheilen selbst, sondern außer ihnen in den bewegenden Kräften liege, die nicht nach bestimmten Gesetzen, sondern nur nach dem Gesetze bewegten, daß Liebe das Ungleichartige zu dem Ungleichartigen, der Haß das Gleichartige zu dem Gleichartigen fühle. Vgl. S. 450. S. dagegen was ich oben von dem Verhältnisse dieser wirkenden Kräfte zu den Elementen gesagt habe. (zu S. 288.) X. v. S.

- 12) Aristoteles Physic. II, c. 4. ὥστερ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ αἰετὸν ἀποκρίσθαι ἀνωτατῇ φύσιν, ἀλλ' ὅπως αὖ τυχῇ. λέγει γ' οὐκ ἐν τῇ κοσμοποιῇ ὡς οὐτῷ συναντῶν θένον τότε, πολλὰς δ' ἄλλως. καὶ τὰ μορία τῶν ζῶων ἀπὸ τυχῆς γίνεσθαι τὰ πλεῖστα φησιν. Cf. Philopon. ad Ar. de ao. fol. 34b. Ar. de partibus animalium I, c. 1. διατερ Ἐμπ. οὐκ ὁρῶνς αἰσθεῖς, λέγων ὑπαρχεῖν πολλὰ τοῖς ζῴοις, δια το συμβῆναι οὕτως ἐν τῇ γένεσι κ. τ. λ. Phys. II, 8. ἂν μὲν οὐν ἅπαντα συντεθῇ, ὥστερ κατ' αἰ ἕκαστα τοῦ γένετο, ταῦτα μὲν καὶ θῆκη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ὄνσαντα ἐπιτηδμως ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀκάλωτο καὶ ἀπολλύται, καθάπερ Ἐμπ. λέγει τὰ βουγενῆ καὶ ἀνδρογενῆ.

Vgl. Simpl. Fol. 86b., welcher auch das Bruchstück von den monströsen Erstgeburten der Erde mittheilt s. m. folgende Anm.

Plutarch. de decret. Philosoph. V, c. 19. Ἐμπεδοκλῆς τὰς πρώτας γενεὰς τῶν ζῶων καὶ φυτῶν μηδμως ὁλοκληροῦς γένεσθαι, συμφύτοι δὲ τοῖς μορίοις διεκτυγμίας. τὰς δευτερας, συμφυόμενων τῶν μερῶν, εἰδωλοφάνει' τὰς δὲ τριτας τῶν ἀλλήλοφύων τὰς δὲ τατταρας, οὐκ ἐπὶ τῇ ὁμοιῳν, οὐκ ἐπὶ γῆς καὶ ὕδατος, ἀλλὰ δὲ ἀλλήλων ἡδῇ, τοῖς μὲν πυκνωθαισιν τῆς τροφῆς, τοῖς δὲ εἰμορφίας τῶν γ' γαίων ἐπιτεδιαμον του σπληματικου κινήματος ἐμπροσθεν. Τὴν δὲ ζῶων κατ' αἰ τὰ

Diese Behauptung fällt von einem Philosophen auf, der es unternimmt, uns von der Entstehung aller Dinge zu belehren; sie ist gleichsam ein abgezwungenes Geständniß, daß er davon nichts wisse *). Empedokles hatte noch zu wenig

γὰρ διακριθῆναι διὰ τὰς πρὸς αὐτοῖς etc. Aelianus de natur. animalium XVI, c. 29. Ἐπεὶ — γὰρ — γινώσκαι τὰς σφαιρὰς καὶ κρούει μαρτυρεῖ περ διαφοράς, ἵνα μὴ δὲ αὐρατοῦ συμπλάσσειν. ἃ δὲ λέγει ταῦτα ἐστὶν

πολλὰ μὲν ἀμφιπερὶ αὐτὰ καὶ ἀμφιπερὶ αὐτὰς ποιεῖν, βούλει, ἀνδραγαθία, τοῦ δ' ἐμπόδιον ἀναπείλῃ ἀνδραγαθίᾳ βουλομένη. μεμυγμένα γὰρ μὲν ἐπ' αὐτοῖς, γὰρ δὲ γυναικοφιλίᾳ, αἰσχροῖς ἡρώεσσιν ἡρώεσσιν (b. Sturz 214 v.)

*) Es ist aber etwas anderes, zu behaupten, Empedokles habe in der ersten Bildung der Dinge keine Gesetze angenommen, und lediglich die Kräfte bloß zufällig wirken lassen, wie unser Verstand meint; etwas anderes, er habe die Bildung der verschiedenen Körper willkürlich bestimmt. Letzteres ist im objectiven Sinne wahr; ersteres unwahr, indem Empedokles, unter Voraussetzung seiner Hypothese von den Elementen und wirkenden Kräften, Bestimmungen aufstellt, — die wir freilich auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Naturwissenschaft ungenügend finden müssen. Jene unregelmäßigen Bildungen nehmlich, welche nach Empedokles die Erde zuerst hervorbrachte, dürfen doch keinesweges überhaupt als geschlossen, jene Mißgeburten keinesweges als Gezeugnisse des Zufalls betrachtet werden; da sie vielmehr nach seiner Hypothese ganz folgerichtig als Erzeugnisse des vorherrschenden Passions auftreten, in denen die Verbindung nur gering und theilweise erscheint (f. d. Bruchst. in m. Zusatz zu Sam. 9.); G. läßt nemlich eine allmähliche Entwicklung eintreten, indem die Naturbildungen überhaupt von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen fortschreiten, je mehr die Liebe Einfluß gewinnt. Denn nachdem die Elemente durch den Streit aus der ursprünglichen Einheit herausgelassen sind, zeigt die Liebe sich gegenwirkend in der Bildung des Organischen aus dem Elementarischen; aber zuerst entstehen seiner Hypothese nach nur einzelne Theile, — worunter vielleicht Körper zu verstehen sind, welche einzelnen Theilen der Organischen ähnlich sind — dann Zusammenfügungen verschiedener Theile (d. i. unvollkommene Verbindungen), und schließlich Mißbildungen, weil der Haß noch gewaltig entgegenwirkt, bis er der Liebe gelinkt, die organischen Gestaltungen zu bilden, welche sich durch das Geschlecht fortpflanzen. So sind die Stellen zu verstehen, in welchen er von den Haßgebornen Gestalten der Vorzeit spricht, wie in dem Bruchstücke des Simplic. ad phys. Ar. fol. 300. wo er spricht (b. Sturz v. 134 f.)

ἀντὶς σφαιροειδὲς αὐτὰ καὶ μὲν διὰ τὴν
καὶ αὐτὴν ἐκείνην, ὅτι αὐτὴν πᾶν γένος αἰσθάνεται
φεύγει διὰ τὴν Stelle des Simplic. ad phys. fol. 300. (b. Sturz v. 193.);

Kenntnisse von dem regelmäßigen Gange der Natur, und konnte auch bei den Principien der Weltentstehung keine Rücksicht darauf nehmen.

οὐλομένης μὲν πρώτῃ τεταῖς γένεος ἐξοπτελλόν,
 ἀρροτομένης ἑκάτης τοῦ αὐτοῦ οὐδὲτος πᾶσαν ἔχοντες.
 τὸν μὲν πρὸς ἀνέπαυτον, θάλασσαν πρὸς ὁμοίαν ἰσχυροῦ,
 οὐτὲ τοῦ πᾶσι μάλιστα πᾶσαν ὁμοίαν ἐκταίνοντες.
 οὐτὲ πρὸς τὴν, οὐτὲ πρὸς ἀνέπαυτον οὐδὲ πρὸς γένεον
 und die von Pyrrhon (p. 64.) so verbesserten Bruchstücke:
 ἢ πολλὰ μὲν ποταμοὶ ἀνέπαυτον ἐκταίνοντες (vgl. Sturz v. 219.)
 γένεος δ' ἀνέπαυτον βροχίωντες οὐδὲτος αὐτῶν
 οὐλομένης δ' αὖτε ἑκάτης πᾶσαν ἐκταίνοντες (vgl. Sturz
 v. 212 f.)

In der (Rom. 10.) angeführten Stelle des Pseudoplatarch, welche kürzlich der Naturforscher Sprengel in einem besondern Programm (s. Anhang) editiert hat, werden vier Kufrweise Zeugungen bestimmt unterschieden, wobei festlich die Frage ist, ob diese genaue Anordnung nicht dem spätern Berichtssteller gehört; doch stimmt sie mit des Empedokles übriger Lehre genau zusammen, der auch nach einer andern Stelle jenes Schriftstellers die Zeugung des Vegetabilischen der des Animalischen mit Recht vorzuziehen ließ. Wenn man nun auch jene ersten Naturzeugungen der Erde nicht mit Sprengel auf die Ueberreste der Urwelt, welche Empedokles zum Theil poetisch aufgefaßt haben könnte, beziehen und ihn damit selbst als ersten Beobachter dieser Ueberreste ansehen will, so bleibt dennoch der Begriff des Zufalls und der absoluten Gefeglosigkeit von jenem Philosophem ausgeschlossen. Daß er ferner auch verschiedene Verhältnisse der Dichtung in dem Animalischen und verschiedene Thierklassen nach dem Vorrücken der einzelnen Elemente angenommen habe, haben wir bei demselben Pseudoplatarch (V. 22 und 19.) mehrfach unter des Empedokles Lehre auch in dieser Hinsicht gegen Aristoteles Vorwurf in Schutz nimmt (S. 452.) — Hier ist der schicklichste Ort, zugleich seiner von unserm Verfasser nicht in ihrer Allgemeinheit aufgefaßten Lehre von den Poren oder Zwischenräumen des Festen in den Körpern zu gedenken, (nach Ja. Philopon. ad Ar. de gen. anim. fol. 59a. hat er sie ποῖα genannt) durch welche alle Dinge mit einander in Verbindung stehen sollen. Diese sind nemlich nach seiner Hypothese kleine Röhren in den Körpern, durch welche die Kraftausflüsse (ἀνόρροιαι) derselben ausströmen, und anderer Körper Ausflüsse aufgenommen werden (vgl. Plato Menon. T. II. opp. p. 76 C. D. Anm. 22.) Wahrscheinlich wurde er auf diese Hypothese durch die Beobachtung des Athmungsprocesses geführt, welchen er, in dem uns von Aristoteles aufbewahrten grossen Bruchstücke (de respiratione a. 7. f. Sturz v. 249 — 273 sq. vgl. p. 425 sqq.) wahrhaft poetisch geschildert hat. Auf diese Hypothese bezieht sich auch das bei Plutarch (quæst. nat. T. II. opp. p. 916 C.) aufbewahrte Bruchstück (b. Sturz v. 217.)

πρὸς ὅτι πᾶσι ποῖα καὶ ἀνόρροιαι αὐτῶν ὄντων.

Diese Behauptung stützt von einem Philosophen auf, der es unternimmt, uns von der Entstehung aller Dinge zu belehren; sie ist gleichsam ein abgezwungenes Geständniß, daß er davon nichts wisse. Empedokles hatte noch zu wenig

γὰρ διαριθμῶναι δὴ τὰς ποταγὰς ἀφ' αὐτῶν etc. Aelianus de natura animalium XVI, c. 29. Lpz. — ὅροι — γινώσκων τὴν οὐρανὴν καὶ ἄρ' αὐτὴν παρὰ τὴν διαπορῶν, ἵνα δὲ οὐρανὸς οὐρανὸς αὐτῶν δὲ λέγει ταῦτα αὐτῶν.

πολλὰ μὲν ἀμφιπερὶ τὴν οὐρανὴν ποταγὰς, βούρην, ἀρδουρῶν, καὶ ὁ ἐκαστὸς ἀφ' αὐτῶν ἀρδουρῶν βούρην. περὶ μὲν τῇ μὲν ἐν' ἀρδῶν, τῇ δὲ γυναικὶ, ἀρδῶν ποταγὰς γινώσκων (b. Sturz 214 v.)

*) Es ist aber etwas anderes, zu behaupten, Empedokles habe in der ersten Bildung der Dinge keine Gesetze angenommen, und lediglich die Kräfte bloß zufällig wirken lassen, wie unser Verfasser meint; etwas anderes, er habe die Bildung der verschiedenen Arten willkürlich bestimmt. Letzteres ist im objectiven Sinne wahr; ersteres unwahr, indem Empedokles, unter Voraussetzung seiner Hypothese von den Elementen und wirkenden Kräften, Bestimmungen aufstellt, — die wir freilich auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Naturwissenschaft ungenügend finden müssen. Jene unregelmäßigen Bildungen nehmen, welche nach Empedokles der Erde zuerst hervorbrachte, dürfen doch keinesweges überhaupt als geschehen, jene Willkürungen keinesweges als Zeugnisse des Zufalls betrachtet werden; da sie vielmehr nach seiner Hypothese ganz folgerichtig als Organismen des vorherrschenden Feuers auftreten, in denen die Verbindung nur gering und theilweise erscheint (f. d. Bruchst. in m. Zusatz zu Num. 9.). G. läßt nemlich eine allmähliche Entwicklung eintreten, indem die Naturbildungen überhaupt von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen fortschreiten, je mehr die Liebe Einfluß gewinnt. Denn nachdem die Elemente durch den Streit aus der ursprünglichen Einheit hin ausgefallen sind, zeigt die Liebe sich gegenwirkend in der Bildung des Organischen aus dem Elementarischen; aber zuerst entstehen seiner Hypothese nach nur einzelne Theile, — worunter vielleicht Körper zu verstehen sind, welche einzelnen Theilen des Organischen ähnlich sind — dann Zusammenfügungen verschiedener Theile (d. i. unvollkommene Verbindungen), und schließlich Klüßbildungen, weil der Haß noch gewaltig entgegenwirkt, bis er der Liebe geliegt, die organischen Naturen zu bilden, welche sich durch das Geschlecht fortpflanzen. So laß die Stellen zu verstehen, in welchen er von den haßgebornen Gestalten der Vorzeit spricht, wie in dem Bruchstücke des Sumpf. ad phys. A. fol. 3a. wo es heißt (b. Sturz v. 134 f.)

καὶ τὰς οὐρανὴν οὐρανὴν καὶ μὲν λέγει.

ποταγῶν οὐρανὴν, ὅτι οὐρανὸς καὶ ποταγῶν

ferat die Stelle des Sumpf. ad phys. fol. 50b. (b. Sturz v. 193.):

Kenntnisse von dem regelmäßigen Gange der Natur, und konnte auch bei den Principien der Weltentstehung keine Rücksicht darauf nehmen.

οὐλομένης μὲν πρώτῃ τιτὸς γένος ἐστὶν ἔλλαν,
 ἀμφότεραι ἰδίῃς τε καὶ οὐδίας αἰσὴν ἔχοντες.
 τὸν μὲν πρὸς ἀνέμους, θεῶν πρὸς ὁμοίαν ἰσχυδαί,
 οὐτο τε καὶ μέλαινα σάουθ δέμας ἐργαζομένης,
 οἷ' ἐστὶν ἄνθρωπος, οἷ' αὖ ἐκ γένους αὐτοῦ γένον
 und die von Pygma (p. 54.) so verbesserten Bruchstücke:
 ἡ πολλὰ μὲν νομοῖσιν ἀνέχοντες ἰσχυομένης (vgl. Sturz v. 219.)
 γένους δ' ἀνέχοντες βούλοντες ἐνὶ δέμας αἰσὴν
 ἀνέχοντες δ' αὖ ἐκ γένους αὐτοῦ γένον (vgl. Sturz
 v. 212 f.)

In der (Xam. 12.) angeführten Stelle des Pseudoplatarch, welche kürzlich der Naturforscher Sprengel in einem besondern Programm (s. Anhang) erläutert hat, werden vier Aufeinanderfolgende Zeugungen bestimmt unterschieden, wobei freilich die Frage ist, ob diese genauere Anordnung nicht dem spätern Berichtsteller gehört; doch stimmt sie mit des Empedokles übriger Lehre genau zusammen, der auch nach einer andern Stelle jenes Schriftstellers die Zeugung des Vegetabilischen der des Animalischen mit Recht vorherzusetzen lieh. Wenn man nun auch jene ersten Naturzeugungen der Erde nicht mit Sprengel auf die Ueberreste der Urwelt, welche Empedokles zum Abriß poetisch aufgefaßt haben könnte, beziehen und ihn damit selbst als ersten Beobachter dieser Ueberreste ansehn will, so bleibt dennoch der Begriff des Zufalls und der absoluten Gesetzmäßigkeit von jenem Philosophen ausgeschlossen. Daß er ferner auch verschiedene Verhältnisse der Mischung in dem Animalischen und verschiedene Thierklassen nach dem Vorrathen der einzelnen Elemente angenommen habe, haben wir bei demselben Pseudoplatarch (V. 22 und 19.) innerhalb Ritters des Empedokles Lehre auch in dieser Hinsicht gegen Aristoteles Vorwurf in Bezug nimmt (S. 452) — Hier ist der schicklichste Ort, zugleich seiner von unserm Verfasser nicht in ihrer Allgemeinheit aufgefaßten Lehre von den Poren oder Zwischenräumen des Festen in den Körpern zu gedenken, (nach Jo. Philopon. ad Ar. de generat. anim. fol. 59a. hat er sie *νομάς* genannt) durch welche alle Dinge mit einander in Verbindung stehen sollen. Diese sind nemlich nach seiner Hypothese feine Röhren in den Körpern, durch welche die Krausausflüsse (*αὐτοποιήματα*) derselben ausströmen, und anderer Körper Ausflüsse aufgenommen werden (vgl. Plato Menon. T. II. opp. p. 76 C. D. Xam. 22.) Wahrscheinlich wurde er auf diese Hypothese durch die Beobachtung des Athmungsprocesses geführt, welchen er, in dem uns von Aristoteles aufbewahrten großen Bruchstücke (*de respiratione* a. 7. I. Sturz v. 249 — 273 sq. vgl. p. 425 sqq.) wahrhaft poetisch geschildert hat. Auf diese Hypothese bezieht sich auch das bei Plutarch (*quæst. nat.* T. II. opp. p. 916 C.) aufbewahrte Bruchstück (b. Sturz v. 217.)

γένος δὲ γένους αὐτοῦ ἀνέχοντες αὐτὸς ἐκ γένους

IX. Empedokles leitet alles aus mechanischen blind wirkenden Kräften ab; er unterwirft sie nicht der geringsten Leitung einer Intelligenz *). Es scheint daher, er hätte, wenn er consequent gewesen wäre, jede Spur eines göttlichen Wesens aus seinem Gedankensysteme verbannen müssen, in welchem es völlig müßig ist. Allein wir finden das Gegentheil. Ein noch dunkel geahnetes Interesse der moralischen Vernunft

Durch diese Hypothese nun wird auch das Thun und Lassen oder die Wirkungen der Dinge auf einander, so wie die Mischung von Empedokles erklärt. Letztere geht vor sich, wenn die Poren der Dinge sich ganz entsprechen, wie bei Wasser und Wein, nicht bei Oel und Wasser. Vgl. Arist. de gen. et corr. I, 8. und Joh. Philop. p. 59. Auf die letztere Weise soll er auch das Angezogenwerden des Eisens vom Magnete (Alex. Aphr. quæst. nat. lib. II. a. 23.), u. die Erhaltung der Blätter an den Bäumen (Plutarch sympos. III, 2. T. II. p. 649 C.) erklärt haben; so wie das Sehen arbt den Bildern und Farben aus dieser Hypothese erklärt wurde. S. unten Cap. X. Hier sind die Poren den Ausflüssen der Dinge, welche sie aufnehmen, ganz entsprechend. Dagegen stehen Dinge in keiner wirksamen Verbindung, wenn die Ausflüsse des einen größer sind, als die Poren des andern.

A. d. G.

- *) Allerdings wirken die Kräfte des Empedokles nur mechanisch, wie schon in den Begriffen der Verbindung und Trennung sich beurkundet, und sie erscheinen vorherrschend als Naturprincipien, weshalb die Nothwendigkeit stets im Hintergrunde steht, (vgl. die Stellen b. Sturz p. 165 — 170.) Allein in dem Vorzuge, welchen er der verbindenden und ordnenden Kraft gütig gab (s. m. Anm. zu Cap. VI. S. 292.), und welcher sie als die Ursache des Guten bezeichnet (vgl. Anm. 6. und m. Anm. zu Cap. V.), ferner aus so manchen Stellen, in welchen Empedokles die Einrichtung der Dinge, als eine gesetzmäßige und zweckmäßige schildert, z. B. in dem Bruchstücke des Plutarch (de facie in apb. lunæ. c. 12. b. Sturz v. 154 sq.)

χωρίς παν το παρ, χωρίς τε το κούρον εθης,
 ενθ' ουτ' ηλιαιο δευτεται πυλων ειδος,
 ουδε μιν ουδ' αιης λαιον γινος, ουδε θαλασσα.

Und aus dem Fragment, in welchem er das Verhältniß der Mischung, λογον της μιξης wie es Aristoteles (de partib. an. I, 2. und de anima I, 5.) nennt, berührt hat (v. 208 sq.):

η δε χθων επιηρο: εν αυτηρνοις χοανοισι,
 των διω των οκτω μυριων ληξε Νησιδος αιγλης,
 τριμυρια δ' Ηρηιστιμα: τα δ' ουτεα λαικα γινοντο

endlich aus den Bruchstücken, in welchen er von der Befreiung der Dinge redet (s. Anm. zu Cap. X.) trachtet doch die Vernunft in dem objectiven Charakter durch.

A. d. G.

erhielt in ihm die Vorstellung eines Zustandes der Vergeltung, welche sich ohne einen moralischen Richter nicht wohl denken läßt. Der Begriff der Gotttheit ist zu innig an jene Vorstellung geknüpft, als daß wir nicht daher die Annahme einer Gotttheit ableiten sollten, ob wir gleich den (diesen) Zusammenhang in den vorhandenen Fragmenten seiner Philosophie nicht wahrnehmen können.

Daß Empedokles von Gott und Göttern spricht, ist auch aus seinen Fragmenten unläugbar ¹³). Aber seine Begriffe von dem Wesen und dem Zusammenhange der göttlichen Natur mit der Welt sind in ein gewisses Dunkel eingehüllt, welches nur eine vollständige Kenntniß seiner philosophischen Schriften zerstreuen könnte. Er nannte die Elemente Götter. Dies war aber wohl nur Dichtersprache. Er hätte sonst die ganze Welt zum Gotte machen müssen, welche er doch in einigen Stellen unterscheidet ¹⁴). Nach Sextus Bericht nahm er einen göttlichen Geist an, der die ganze Welt durchbringe, allen Dingen Leben einhauche; also eine Weltseele, von welcher die Thier- und Menschenseelen Theile sind ¹⁵). Nach Aristoteles ist die Freundschaft

13) Aristoteles Metaphysicor. III, c. 4. *πλην ὁ θεός* (f. Anm. zu S. 293. und die Stelle Anm. 18. wo Aristoteles von einem *ἐνδομνηστειότατος θεός* redet.) Physicor. II, c. 4. (S. Anm. 12.)

14) Aristot. Physicor. II, c. 4. (f. Anm. 12.) de generat. et corr. II, c. 7. [Der Verfasser scheint die Stelle II, 6. zu meinen, in welcher es heißt: *Κυριοὶ γὰρ τὰ στοιχεῖα διακρίνει οὐ τὸ νεῖκος ἀλλ' ἡ φιλία, τὰ φύσει πρότερον τοῦ θεοῦ θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα.* Zuf. d. S.]

15) Sextus Empiricus adversus Mathematicos I. §. 302. 303. (v. 367.) *χαίρει, ἔγωγε δ' ἔμιν θεός ἀμβροτός οὐκ ἐστὶ θνητός· πάλαι μὲν πασι τιμήμενος,* welches Sextus, den Empedokles vertheidigend, so erklärt, *ὅτι ὁ Ε. θεὸν ἑαυτοῦ προσηγορεῖται, ἐπεὶ μόνος καθάρων ἀπὸ κακίας τηρήσας τὸν νοῦν, καὶ ἀνεπιδόλωτον τῇ αἰσθητικῇ θεῷ τὸν ἐκτός κατελήφεν.* IX, §. 127. *οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Εμπεδοκλῆα, καὶ τῶν Ἰταλῶν πλεῖθος φασὶ μὴ μόνον ἑμὶν πρὸς ἀλλήλους, καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ αἰόλα τῶν ζῶων. ἔν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα, τὸ διὰ παντός τοῦ κόσμου διήκον ψυχῆς τροχόν, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς αὐτὴν.* [Vgl. auch IX, 62. Unserm Verfasser aber war

die Ursache alles Guten, denn sie hebt allen Widerstreit auf, die Feindschaft aber die Quelle alles Bösen *). Hier:

das Bruchstück unbekannt, welches Iamblichus ad Aris. nach
 ἀποφαινομένης fol. 54a. ed. Ald. ihm beilegt (bei Sturz v. 295. 299.)
 οὐκ ἔστι γὰρ ἀνδρομένη ἀπολύτως κατὰ γένος κινεῖσθαι,
 οὐ γὰρ ἀπὸς πάντων γὰρ ὅσοι κινῶνται οἰσθύνονται,
 οὐ πόδες, οὐ θοὰς γόνυ, οὐ μὲν δὲ λαχρῆνται.
 ἀλλὰ φέρει ἰσχυρὰ καὶ ἀθροιστικὰς ἐκείναις μούρταις,
 φροῦνται ποῦθεν ἐκείναις καταλίσσονται θάλασσιν.

Sowohl nach diesem, als auch nach dem von Hieronymus, dem Alexan-
 drinisch (Siroem p. 587 B.) aufbewahrten Bruchstücke (bei Sturz
 v. 302 — 4)

οὐκ ἔστιν ἐκείναις, οὐδ' οὐδ' ἀποφαινομένης ἀποφαινομένης
 ἰσχυρῶς, ἢ χιτῶνι λαβῆναι ἢ πρὸς τοὺς μὲν γὰρ
 πῦρ καὶ ἀνδρομένη ἀπολύτως κατὰ γένος κινεῖσθαι.

Ist es außer Zweifel, daß er die Gottheit als höchste Intelligenz,
 und nach der von unserm Verfasser angeführten Stelle des Sextus,
 daß er sie als Wirkende dachte. Dieser Meinung, daß man von
 einer Beweise des Empedokles sprechen könne, (S. 443.) weil er
 voraussetzt, daß bei dem Empedokles noch gar kein Unterscheiden des
 Erkennenden von dem körperlichen Sein vorkomme, und alle Elemente
 nach ihm ebenfalls erkennende Seelen seyen. Allein dies eben ist die
 petitio principii. Eben aus diesem Bruchstücke könnte
 man vielmehr schließen, daß er den Unterschied des Körperlichen
 und Geistigen, wenn auch nicht mit vollkommenem Bewußtsein, ge-
 dacht habe. Daß aber Empedokles die Elemente in einem andern
 Sinne Götter nannte, und hierbei sich an den Ausdruck des Boë-
 tius angeschlossen, hat Tennemann mit Recht bemerkt. Auch müssen die
 ὅσοι ἀποφαινομένης τιμῆς φέρουσι, welche in dem Bruchstücke bei
 Aris. Met. III, 4. als Erzeugnisse der wirkenden Kräfte neben den
 übrigen Geschöpfen genannt werden, etwas anderes seyn, als der in
 demselben Bruchstücke (vgl. Sturz v. 92.) genannte Gott (ἀλλὰ
 τὸν καὶ τὰς ἰσχυρὰς καὶ ἀθροιστικὰς ἐκείναις μούρταις) oder Urgrund der Dinge, den da-
 her auch Aristoteles in jener Stelle ausnimmt. Indem aber
 diese Gottheit, nach dem obigen Bruchstücke, die Welt mit ihrem Ge-
 danken durchdringt, kann auch Alles vernunftvoll und befeelt ge-
 nannt werden, s. Cap. X. und Anm. dazu. Man sehe hier zu-
 gleich, was es mit dem Vorwurf des Atheismus auf sich hat, we-
 chen Platner (in s. philos. Aphorismen 2. Ausg. S. 426.) gegen
 E. ausgesprochen. [Auf. d. G.]

- 16) Aristoteles Metaphysicor. I, c. 4. (Anm. 6.) XII, c. 10. ἀποφαι-
 νομένης καὶ ἀποφαινομένης. τὴν γὰρ φύσιν ποιεῖ το ὑγρόν ἐν τῇ δ' αὖτε
 καὶ ὡς αὐτοῦ, οὐρανοῦ γὰρ, καὶ ὡς ὕλη. ποιεῖ γὰρ τοὺς
 μύμνους. III, c. 4. λέγει δὲ το ἔν ὅτι καὶ, δοξῶ γὰρ αὐτὸν
 γὰρ τὰς τὴν φύσιν ποιεῖ. [Hier sind auch die Prädikate zu
 bemerken, mit welchen er Feindschaft und Freundschaft belegt. Diese
 heißt ποιεῖν, diese ποιεῖσθαι (s. B. bei Sturz), sie wird als
 das Böse bezeichnet in dem v. 223.

ἀλλὰ δ' αὖτε καὶ ἡ δὲ ἀποφαινομένης ἔστιν ἡ
 πᾶσι καὶ ἀποφαινομένης.

[Auf. d. G.]

durch scheint also die Freundschaft als Gotttheit bezeichnet zu werden. Diese Erklärung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß Aristoteles und Sextus Angaben, so sehr sie den Worten nach abzuweichen scheinen, nach sorgfältiger Untersuchung doch mit einander übereinstimmen. Denn die Freundschaft, die alles einigt, ist wohl nichts anders als der durchdringende Geist, welcher alle Dinge in ein gemeinschaftliches Band der Verwandtschaft verbindet *). Diese Kraft, welche alles verbindet, ist und kann nach Empedokles System nichts anders als das Feuer seyn. Hierauf führt uns nicht nur die Auszeichnung des Feuers vor den übrigen Elementen, sondern auch die Analogie mit dem Heraklitischen und selbst dem Pythagoreischen System. Gott ist also nach Empedokles Begriff nichts anders, als ein Naturwesen, vielleicht nur von feinerer Art, welches alle Dinge durchdringt, und sie dadurch erkennt. Diejenigen, welche ihm eine Weltseele beilegen, machen sich keines großen Irrthums schuldig **).

*) S. oben m. Anm. zu Satz VI. S. 292. wo von jenem Vorzuge der Freundschaft gesprochen worden ist. Wenn wir mit diesem Vorzuge, durch welchen der strenge Dualismus des Empedokles wieder aufgehoben wird (s. oben m. Anm. zu V. S. 287.) auch den Gedanken verbunden finden, daß die Gotttheit das durch Alles hindurchgehende, Alles unsichtbar verbindende und die Welt mit seinen Gedanken umfassende Wesen sey, (s. Zusatz zu Anm. 15.) und dieses durch Alles verbreitete Wesen auch in dem immer wechselnden Etwas wieder erkennen (v. 81.)

*αὐτὰ γὰρ ἐστὶ τὰυτὰ, δι' ἀλλήλων δὲ θύοντα
γίνονται ἀλλοιωτά*

so können wir doch keineswegs diese Vorstellung mit Tennemann dem Feuer unbedingt gleichsetzen, wiewohl wir die vorherrschende Beziehung des Feuers auf die *φιλία* nicht verkennen (s. m. Anm. zu Satz IV. S. 285 f.), da in ihr noch etwas mehr als das Elementarische liegt, und überdies kein Bruchstück des Empedokles darauf hinweist.

A. d. S.

17) Origenes Philosophumena c. 3. καὶ τὸ τῆς μοναδὸς πορρὸν πρὸς τοὺς θίον, καὶ σινεσταυρὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀναλυθῆναι ὡς σχεδὸν καὶ οἱ Στωϊκοὶ συντεθέντας δογματικῶς ἀκρυβῶσιν προὔδοκοντες. Simplicius in phys. Aristotel. p. 8. καὶ ποιητικὸν αἰτίον ἐκείνος μὲν ἐν κοινῷ τὴν ἐν μὲν ἰδρυμένην, καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίσθῃσι. [Der Bericht des Pseudorigenes hat keine beweisende Kraft; die Stelle des Simplicius redet aber nur von der einenden Kraft als Gotttheit, und zwar nach der Lehre des Parmenides.]

Diesem Wesen als der Quelle alles Lebens legt Empedokles ebenfalls das Prädikat des Lebens bei. Es befindet sich zwar in dem seligsten Zustande, aber seine Erkenntniß ist [nach Aristoteles] beschränkter, als die menschliche. Denn da er von allen widerstreitenden Materien befest ist, so erkennt er aus nachher anzuführendem Grunde die Elemente nicht; also nur sich selbst¹⁰⁾.

X. Da die Gottheit das Princip des Lebens ist in der ganzen Natur, so sind nicht nur die Seelen der Menschen und Thiere Theile dieses geistigen durchdringenden Wesens, sondern selbst die Elemente scheint Empedokles der Einwirkung desselben unterworfen zu haben *). Wahrscheinlich ist dies die

18) Aristoteles Metaphysik. III, c. 4. διο και συζητεται πωτος των αυδαιμονιστατων βιον ητεον φρονιμον ειπαι των αλλων ου γαρ γνωριζαι τα στοιχεια παντα. το γαρ νικος ουκ εχει. ηδε γνωσις του ομοιου τη ομοιω. [Dem obigen Satze zufolge scheint unser Verf. sich an die Lesart von αυδαιμονιστατων βιον gehalten zu haben, wofür aber die bessere Lesart θωον ist. Uebrigens ist auch hier zu bemerken, 1) daß der Satz, die Erkenntniß des seligsten Wesens sey beschränkt, als die anderer Wesen, nur eine, etwas sophistische, Folgerung des Aristoteles ist, die ihre Kraft dadurch verliert, daß wo die Liebe siegt, nach Empedokles, der Haß verschwunden, dieser aber, wie selbst Aristoteles andernwärts bemerkt, das Böse ist. S. Ritter a. a. O. S. 442. 2) daß auch Aristoteles nicht sagt, das seligste Wesen erkenne die Elemente nicht, sondern nur, daß dasselbe sie nicht alle erkenne, indem nemlich der Streit oder Haß hier ebenfalls zu den Elementen im weitern Sinne des Wortes gerechnet wird. — Allerdings aber macht uns Aristoteles Kritik auf die Schwäche der Empedokleischen Lehre aufmerksam, daß die Gottheit einmal als das allumfassende Wesen, dann aber auch als beschränkt durch den entgegenwirkenden Haß erscheint, da die φιλια nur unter der Bedingung seines Vorhandenseins vereinen kann; daß ferner alles aus ihr ist, (s. Zusatz zu Anm. 15.) die Elemente aber doch nur durch den νικος Elemente, aber verschieden sind. Zus. d. S.]

*) Der Satz: Alles ist mit göttlichem Leben erfüllt, welcher sich schon als Folge aus der behaupteten Herrschaft der Freundschaft ergibt, wird von Empedokles in einer Form ausgesprochen, welche durch das von Ammonius aufbehaltene Bruchstück sich näher erklärt. Denn wenn sie in demselben als $\varphi\varphi\eta$ bezeichnet und ihr das $\varphi\varphi\eta\epsilon\iota\omicron\iota$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\alpha\iota\omega\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha\varsigma$ $\theta\omicron\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ beigelegt wird, so erklärt sich nun, wie er in einer andern Stelle (nach Seel. Emp. VII, 286; d. Sturz v. 361.) sagen konnte:

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

Ursache, warum er sie Götter nannte, und nach Aristoteles Zeugniß ist jedes Element als eine Seele anzusehen ¹⁹).

Das Wesen der menschlichen Seele setzte übrigens Empedokles in die Verbindung der vier Elemente, vermöge des Grundsatzes: das Erkennen beruht auf der Identität des Erkennenden mit dem Erkannten. Der Mensch erkennt das Feuer durch Feuer, das Wasser durch Wasser, die Erde durch Erde, die Luft durch Luft ²⁰).

oder in dem sichtbar verdothenen Berse (bei Simpl. in phys. fol. 74b; Sturz v. 360.)

τῆς ζωῆς τυχῆς πεπονημένον ἄπαντα, und zwar findet Gertius Emp., indem er die erste Stelle anführt, darin einen Hauptunterschied zwischen Empedokles und Demokrit, daß dieser nicht einmal den Menschen für vernünftig gehalten (S. oben S. 266.), Empedokles aber alles, selbst die Pflanzen, (vgl. Arist. de plant. I, 1.) wiewohl sich zwischen dem λογισμὸς des Empedokles und der ποσότης, welche die Dinge nach Empedokles haben sollen, noch ein Unterschied denken läßt, indem dieser mehr von einer vernunftmäßigen Naturbeschaffenheit zu sprechen scheint, und von der Empfindung, welche durch die Poren der Körper vermittelt wird, s. m. Anm. zu S. 299 f. Die Elemente nannte er wahrscheinlich Götter oder göttlich, insofern er sie, als den Grundstoff der Dinge, für ewig und ungeworden hielt, und insofern die Gottheit in ihnen wirkt. Auf eine andre, nämlich abgeleitete, Weise sind ihm die Menschenseelen göttlich oder Götter, nämlich insofern sie aus allen diesen Elementen gebildet sind, und indem sie den Gott außer ihnen nur durch einen Gott in ihnen erkennen (vgl. Sext. Emp. adv. math. I, 303.) Daß er aber jedes Element an und für sich eine Seele genannt habe, wie Aristoteles anführt, leuchtet zwar aus dem von ihm beigebrachten Bruchstücke nicht ein, weshalb auch sein Erklärer Philoponus (S. Sturz p. 208.) ihm widerspricht, läßt sich aber wohl daraus folgern, daß nach Empedokles jedes Element nur durch sich selbst wahrgenommen wird, jedes Element also auf gewisse Weise wahrnehmend oder besetzt ist. (Vgl. Simpl. ad Arist. de an. I fol. 6b.)

19) Aristoteles de generatione et corrupt. II, c. 6. παντα γὰρ τὰ στοιχεῖα διακρίνεται οὐ το νεκρὸς, ἀλλ' ἡ φύσις, τὰ φύσει πρότερον τοῦ θανάτου. ὅσοι δὲ καὶ ταῦτα [vgl. Stob. col. phys. I, p. 60. n. Cic. de Nat. II, 12.] Arist. de anim. II, c. 2. (s. Anm. 20.)

20) Aristoteles de anima I, c. 2. ὡςπερ ἑμπειροκλήης μὲν ἐκ τοῦ στοιχείων παντὶν· οὐκ ἐκ καὶ ἑκαστοῦ χωρὶς τούτων, οὕτως λέγουσθαί μιν γὰρ γινώσκοντες, ἴδμεν δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα διόν, αἶσαρ περὶ περ αἰδέμεν, στοιχεῖον δὲ στοιχεῖον, νεκρὸς δὲ το νεκρὸν λυγρὸν.

Leanemanns G. d. Phil. I. Th.

Da er die vier Elemente für das einzige Substanzielle hielt, so war es nach jenem Grundsatz consequent, daß er die Seele aus eben diesen Theilen bestehen ließ *). Streit und Freundschaft sind keine materiellen Bestandtheile, sondern nur deren wirkende Kräfte, und wo jene sind, da fehlen auch diese nicht. Die Seele erkennt daher auch den Streit und die Eintracht außer ihr, durch den Streit und die Einheit der Principien. Man würde übrigens hier jenes allgemeine belebende Princip vermissen, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß eines von den Elementen, das Feuer, das Vehikel desselben wäre **).

Jener Satz: Gleiches wird durch Gleiches erkannt; gründet sich aber auf sehr einseitige Begriffe von der Erkenntniß, welche Empedokles mit dem Empfinden verwechselt **). Dieses erhellt daraus; daß er den Ur-

(Vgl. Simplic. ad. h. l. fol. 6b) u. I. 5. Sextus Empiricus advers. Mathem. I, §. 303. VII, §. 121.

*) Hier kann an die ähnliche Lehre des Parmenides erinnert werden, nach welcher das *νοῦον* durch das Universum verbreitet ist und die Beschaffenheit des menschlichen Erkennens auch von der Mischung der Elemente, d. i. bei ihm des Warmen und Kalten, abhängt, (S. oben S. 195 u. f.) so wie sich hier auch Beziehungen auf Pythagoras (vgl. oben S. 135), durch das allen diesen Philosophen gemeinsame Dogma von der Einheit und Beseelung des Universums ergeben. A. d. S.

21) Man sehe die Anmerkung 23) angeführte Stelle des Plutarch. [In dieser Stelle liegt nur, daß das Leben in der Verbindung des Feuerigen und Erdigen bestehe, welche Bestandtheile der Tod trenne. S. m. Anm. zu Satz IV. Zus. d. S.]

**) In der Stelle bei Sext. adv. math. I, 303 so wie VII, 92 wird der Satz: *τὸ αὐτὸν τὸ αὐτὸν γινώσκον* das von dem Pythagoras hergeleitet, anderwärts von Empedokles; dies läßt sich so vereinigen, daß dieser Satz in der Pythagoreischen Weltansicht lag, (s. oben S. 152) Empedokles aber, der ohnehin von den spätern Beurtheilern für einen Pythagoreer gehalten wird, ihn aussprach. In der Pythagoreischen Lehre konnte dieser Satz wohl nur, auf die allgemeine Verwandtschaft der durch Zahl und Maas geordneten Dinge gegründet, die erforderliche Uebereinstimmung zwischen dem Erkennen und dem Erkannten aussprechen. Bei Empedokles aber hat dieser Satz noch die spezielle Beziehung auf sein Philosophem von der

sprung der Vorstellungen der äußern Sinne vermittelt der vier Elemente zu erklären sucht. Das Sehen entsteht nehmlich durch das Feuer, indem theils aus den Augen Strahlen hervorgehen, theils gewisse Ausflüsse von den sichtbaren Gegenständen dem Auge zuströmen. Die Farben sind Gestalten, welche aus den Dingen ausfließen, und gerade in die Zwischenräume (Poren) der Augen passen und so empfunden werden²²¹). Wenn die Luft an das Schneckenförmige im Ohre,

Verbindung der Dinge durch das entsprechende Verhältniß der Thätigkeit und des Leidens derselben mittelst ihrer Ausflüsse und Poren (s. Anm. zu 299). Daß hierbei E. die Erkenntniß mit dem Empfinden verwechselt, oder vielmehr die Erkenntniß als mit der sinnlichen Wahrnehmung identisch angesehen habe, sagen schon die Alten z. B. Aristoteles de anim. III, 3, *οἱ γὰρ εὐχαιῶς το φρονεῖν καὶ το αἰσθάνεσθαι ταυτὸν εἶναι φασιν*, *ὡπὲρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς εἰρηκε*, „*πρὸς παρὲν γὰρ μητις αἰετὶ ἀνθρώποις*“ *καὶ ἐν ἀλλοῖς*, — „*ὅθεν στίμιαι αἰετὶ*

καὶ το φρονεῖν ἄλλοις περιστάται.“
und mit einiger Abänderung Met. III. (el. IV.) 5. *ὅλος δὲ δια το ὑπολαμβάνειν φρονεῖν μὲν τὴν αἰσθάνειν, ταυτὴν δ' εἶναι ἀλλοιωσιν, το φαινόμενον κατὰ τὴν αἰσθάνειν ἢ ἀναγκῆς ἀληθεὺς εἶναι φασιν*“ *ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημοκρίτος καὶ τῶν ἄλλων* — *ἕκαστος τοιαυτῆς δοξῆς γεγεννητῆς ἀνοχοί*. *καὶ γὰρ Ἐμπ. μεταβάλλοντες* — s. weiter Anm. 23 — In welcher letztern Stelle auch Parmenides als einer der ältern Philosophen angeführt wird, welcher Empfinden und Denken als dasselbe setze (s. oben S. 195 u. ff. besonders Anm. 46.) X. d. F.

221) Plato in Menone IV Voll. ed. Bip. p. 34a. (Steph. p. 76 C D) *οὐκ οὐν λέγειτε ἀπορροὰς τινὰς τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλῆα*; — *καὶ πορεὺς, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορευνταί*; — *καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἐρμολογεῖν ἐνίοις τῶν πορῶν, τὰς δὲ ἀλειτούς ἢ μείζους εἶναι*; — *οὐκ οὐν καὶ σφιν καλεῖς τι*; — — *τοῦτο γὰρ χροῖα ἀπορροὴ σφημάτων οὐκ ἀντιμετρεῖται καὶ αἰσθητός*. *Ἀριστοτ. de sensu a. 2. εἰ γὰρ πύρ ἦν, καθάπερ Ἐμπ. φησὶ*, — *καὶ συνάβαντε το ὄραν ἐξιοῦτος ὡπὲρ ἐκ λαμπτήρος τοῦ φωτός, δια τι ἐν καὶ ἐν τῷ σκοτεινῷ εἶρα ἐν ἡ σφίς*; und später: *Ἐμπ. δὲ τοῖσι κομίζοντι, ὅτι μὲν ἐξιοῦτος τοῦ φωτός — βλέπειν* λέγει γὰρ οὕτως (s. Sturz v. 274 sqq.)

ὥς δ' ὅτι τις προόδον νοεῖν ἐκλίσσεται λέγον, χεῖματι δὲ νύκτι πυρὸς αἴλας αἰθόμενοι, ἄσπερ παντοίων ἀνέμων λ' ἡμπτήρας ἐμουργόντες, αἱ τ' ἀνέμων μὲν πτεῖμα διασκιδνῶσιν αὐτῶν φῶς δ' ἐξ ἐκ διαθροσκόν, ὅσον τινεσσι τῶν ἡν, λαμπρῶν κατὰ βῆλον αἰετῶν ἀντιπῶσιν

welches wie ein Glöckchen aufgehängt ist, anstößt, so entsteht das Hören. Die Geruchtheile werden durch das Einathmen der Lunge eingezo-gen ^{22b}).

Auf die Functionen des Denkens scheint Empedokles noch nicht sehr aufmerksam gewesen zu seyn. Man findet nur die einzige Bemerkung, daß das Denken von der Organisation abhängt, und Veränderungen im Körper das Gemüth anders modificiren. Die Seele hat ihren Sitz in dem Blute. Er unterscheidet also das Blut noch von der Seele, worunter er sich wahrscheinlich ein feuriges oder luftartiges Wesen dachte.

ὡς δὲ το εἴ ἐν μαργεῖν περὶ κερὸν αὐτοῦ πυρ,
 ληπτοῖν οὐδοτοῖν χεῖρσι κηλῶσι κοίρην.
 αἱ δ' ὕδατος μὲν βένθος πλεῖστον ἀμφικυλῶντος,
 πυρ δ' εἰς διαθροσκόν, ὅσον τανύτατον ἦεν.

ὅτι μὲν οὐν οὕτως ὅρα φησὶν· ὅτι δὲ τὰς ἀπορροαῖς τὰς ἀπὸ τῶν ὀστέων. Plutarch de plac. IV, c. 7. Διπ. — παρὰ τὰς στυμμεῖρας τῶν πορῶν τὰς κατὰ μέρος ἀπορροαῖς γινώσκει, τὸν οὐκίον τῶν ἀπορροῶν ἀποστῆ ἀρμόζοντος (was Schleiermacher aus der angeführten Stelle des Plato entlehnt glaubt c. 13., Διπ. τὰς εἰδῶλους τὰς ἀπὸ τῶν ἀπορροῶν, παρὰ γὰρ τὴν τὸ γινώσκον ἀπὸ τῶν εἰδῶλων οὐκίον· und 14. Διπ. κατὰ ἀπορροαῖς μὲν τὰς ἀπὸ τῶν πορῶν ἐπὶ τῆς ἀπορροῆς τοῦ κατωτέρου, ἐκκρίνεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ ἐκκρίνομενου ἐκ τῆς κατωτέρου πυρῶδους καὶ τοῦ προκρίνομεν ὕδατος, εἰς ὃν φέρεται τὰ ρεῖματα, συμμεταφέροντος. Bei Aristoteles also wird das von verschiedenen Arten des Sehens verstanden, was nach dem Pseudoplatarch verschiedene Functionen sind, die beim Sehen verbunden vorkommen, nemlich das Thätige — das Ausstralen des Lichts vom Auge — und das Leidende oder das Einströmen der Ausflüsse von den gesehenen Dingen, oder das Eruchten und Beluchtetwerden. Ich ziehe mit Ritter s. a. D. S. 453 das Letztere, als mit der übrigen Ansicht des Empedokles übereinstimmender vor, indem derselbe immer, und auch in dem angeführten Fragmente, dem Auge Feuer (Licht) beilegt, so daß er auch aus der Herrschaft des Lichts oder des Wassers in dem Auge die Verschiedenheit der hellen oder dunkeln Augen erklärt. (Vgl. Arias. problem. 12, 16. de generat. anim. V, 1. — Sturz S. 418 sqq. Busf. d. F.)

22b) Plutarch plac. IV, 16. Διπ. (φησὶ) τὴν ἀκοήν γινώσκει κατὰ προσπίπτειν πνεύματος τῶν κεκλιμένων χορδῶν, ὅτι φησὶν εἰρη-
 τῶσαι τὸς τοῦ αὐτοῦ. u. t. L. et 17. Διπ. (φησὶ) τὰς ἀπορροαῖς τὰς ἀπὸ τοῦ πνεύματος συμμεταφέροντας τὴν ὁδὸν· etc. (Ueber das Hören vgl. auch Theophrast. de sensu p. 19. u. 23. Sturz p. 421 ff. welcher mit Recht beide Sinneswahrnehmungen zugleich auf die Lehre von den Ausflüssen bezieht. Busf. d. F.)

Aber nach einem seiner Verse ist das in dem Herzen zusammengefloßene Blut wirklich das Denken selbst^{23a)}. Dieser Gedanke führt uns doch wieder auf das in dem Blute enthaltene Feuer zurück^{23b)}. — Der Tod ist die Trennung des Feuerstoffs von dem irdischen, und betrifft also sowohl die Seele, als den Körper. Diese wenigen Bruchstücke beweisen schon ziemlich deutlich, daß Empedokles ein Materialist war, welcher die geistigen Phänomene nicht rein aufgefaßt hatte^{23b)}.

23a) Aristoteles Metaphysicor. IV, c. 5. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβαλλοῦσι τὴν ἔξιν, μεταβαλλεῖν φησὶ τὴν φρονήσιν.

„πρὸς πάντας γὰρ μῆτις ἐπαίξιται ἀνθρώποισι.“

καὶ ἐν ἱεροῖς δὲ λέγει „οὐδὲν ἄλλοις μεταγεν, τοσόνδε σφισιν αἷμα καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλως παριστάται.“

[S. auch Sturz a. o. D. über diese Stelle p. 494 sqq. dessen Erklärung zuletzt jedoch auch darauf hinauskommt, daß die Erkenntnis mit der (wechselnden) Wahrnehmung sich verändere.] S. uol. phys. p. 1026.

Ἄμικτος ἐν πύλασι τοῦ πυρὸς ἀνθρώπου.

τῇ τὸ νοῦν μέγιστα ἐκκλινόμενα ἀνθρώποις.

αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικαρδίον ἐστὶ νοῦν.

Plutarch de plac. IV, c. 5, Ἐμπεδοκλῆς ἐν τῇ τοῦ αἵματος συνστάσει (τοῦ τοῦ ψυχῆς ἡγεμονικόν εἶναι φησὶ).

23b) Als Folge der Richtunterscheidung zwischen Empfinden oder Leben und Denken zeigt sich der in dem Num. 23 angeführten Bruchstück enthaltene Gedanke, welchen Cicero (Tusc. I, 9. vgl. C. 17.) so übertragend ausdrückt: Empedocles sanguinem esse censet corli assatum sanguinem. Nach dem Dogma aber, daß die Seele alle Elemente und deren bewegende Kräfte in sich trage, müßte man nun annehmen, daß auch das Blut als Bedingung des geistigen Lebens dieselben enthalte, indem in demselben auch die Gegenstände von Wärme, Kaltem, Nassig und Trocknem enthalten sind (vgl. auch die Stelle des Themistius bei Sturz p. 442); so daß nach dem Vorigen, welchen E. dem Feuer überall giebt, auch hier die Herrschaft des Feurigen, das Maas der Wärmetheile im Blute (nicht das Feuer überhaupt, wie Tennemann unbestimmt sagt) die Beschaffenheit der vollkommenen Seele und deren Erkenntnis bedinge. — Hiermit stimmt überein, daß der Schlaf, als der unvollkommene Seelenzustand, (wie der Pseudoplatarch de plac. V, 23 berichtet) durch eine mäßige Ablühlung des in dem Blute befindlichen Wärmerstoffes (τοῦ μὲν ὑπὸν κατακίβει τὸν ἐν τῷ αἵματι θερμὸν συμμιττον γινώσκει) oder Trennung einiger Feuertheile (vgl. V, 25. διαχωρισμὸν τινὰ τοῦ πυρὸς) entstehe, dahingegen der Tod eine vollkommene sey (κατακίβει δὲ θάνατον.) L. d. S.

23b) Plutarchus de decret. Philosoph. V, 25. Ἐμπεδοκλῆς τὸν θάνατον γινώσκει διαχωρισμὸν τοῦ πυρὸς καὶ γινώσκει, εἰς ἃς ἡ σιγήσις τῷ ἀνθρώπῳ σιγῆσθαι. αὐτὸς καὶ τὸν κοινὸν αἷμα τὸν θάνατον αἰσθάνεται καὶ ψυχῆς. (S. m. vorige Anm.)

XI. Eine Untersuchung über das Erkenntnißvermögen läßt sich von Empedokles nicht wohl erwarten. Einige Aeußerungen über das Vermögen der Sinne oder des Verstandes, Wahrheit zu erkennen, dürfen nicht hieher gezogen werden, ob sie gleich beweisen, daß man anfang, die Aufmerksamkeit auf diesen wichtigen Punct zu richten. Nach dem Sextus war Empedokles noch zu keinem festen Resultate gekommen, sondern er sprach den Sinnen bald Wahrheit zu, bald verwarf er diese, und hielt nur die Aussprüche des Verstandes für gültig. Er führt für beide Behauptungen zum Belege, Verse des agrigentiniſchen Philosophen an, in denen man aber vergeblich Bestimmtheit sucht. Am Ende scheint doch Empedokles der Meinung des Heraklit gewesen zu seyn, daß die sinnlichen Vorstellungen, wenn sie die Prüfung des Verstandes aushalten, für wahr zu halten sind ²⁴⁾; ein Resultat, welches

24) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 115 — 125. *Εμπ.* — κατὰ μὲν τοὺς ἀπλουστατοὺς δοκούντας αὐτοὺς ἐξηγεῖσθαι ἐκ κριτηρίων τῆς ἀληθείας παραδιδώσι [worunter, wie S. weiter sagt, die 4 Elemente und die 2 s. g. bewegenden Kräfte zu verstehen sind, weshalb er auch das Num. 20 angeführte Fragment mittheilt.] ἀλλὰ δὲ ἦσαν οἱ λεγόντες κατὰ τοὺς ἔμπειδοὺς κριτηρίων εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μὲν τινὰ θεῖον ὑπαρχειν, τὸν δὲ ἀνθρωπίνον· ὡς τὸν μὲν θεῖον, ἀνέξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρωπίνον ἐξοιστον. λέγει δὲ περὶ μὲν τοῦ μὴ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν τὴν κρίσιν τ' ἀληθοῦς ὑπαρχειν, οὕτως, (nach Sturz v. 324 ff. vgl. p. 487.)

· αἰσθητοὶ μὲν γὰρ παλαμαὶ κατὰ γυνὴν κέχρηται,
· πάλλα δὲ δεῖν' ἐπίσσει, τὰ τε ἀμβλύνουσι μεμνηνάς.
· πᾶν δὲ ζωῆς αἵματος μέρος ἀσθητήεις
· ἀκνυμοροί, κνήμια δίκην φέροντες ἀπείταν,
· αὐτοὺς μόνον πεισθέντες, ὅτι προσκνυροῖν ἰκαστοί,
· παντοῖα' ἐλαυνόμενοι. τὸ δὲ οὐλον ἀπενυχταὶ εὐρεῖν
· αὐτῶς, οὐδ' ἐπιδερκτα τὰδ' ἀνθρώποις, οὐκ ἀπακουστα,
· οὕτω γὰρ περιλήπτα.

· περὶ δὲ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ πανταλὲς ἀληπτόν τὴν ἀληθειάν, ἀλλ'
· ἐφ' ὅσον ἔχεται ὁ ἀνθρωπίνος λόγος, λήπτην ὑπαρχειν, διμαρ-
· γει τοῖς προκείμενοις ἐπιφύρα·

· σὺ οὖν, ἔπει μὲν ἐλαιοῦς·

· πενυρία, οὐ πλεον γὰρ βρωτικῇ μητις ἔσσει.

mit Empedokles übrigen Behauptungen und Aristoteles Zeugniß übereinstimmt *).

καὶ οὖν οὗτος ἔφη ἐπιβλέψας τοὺς πολλοὺς ἐπαγγελιοφύτας γινώσκουσιν, παρρησιασθεὶς, ὅτι τοῖς θεοῖσι καὶ ἀνθρώποις λαμβανόμενος πρῶτον εἶπε, τοὺς λόγους τοιούτους ἐπιδεικνύμενος, κατὰ τὴν ἀρετὴν παρὰδραμεὺς τῆς κατ' αὐτοὺς ἀντιλήψεως. (worauf das bei Sturz v. 339 — 51 befindliche Fragment folgt.) Aristoteles, Metaphysic. IV, c. 5. (f. m. Num. 22) zu 252 B. u. Num. 232). Cicero Acad. Qu. IV, c. 5. pag. 1, 33. [Zus. d. F.]

- *) Daß es nach E. eine wahre Erkenntniß gebe, liegt in dem unbestreitbaren ersten Berichte über Empedokles Lehre, welchen Sextus anführt (f. Num. 22.) Indem er nehmlich die Elemente der Dinge auch als Elemente der Seele, und, zufolge des obigen Grundsatzes, als Erkannendes und Erkennendes zugleich ansah, mußte er eine Wahrheit der Sinneswahrnehmung anerkennen. Dann sagt er auch (nat. Num. 23.) durch das Gegenwärtige wächst dem Menschen der Sinn, was ziemlich eins ist mit den von Sextus angeführten Worten: die beschränkten und vergänglichsten Menschen vermochten sich nur von dem zu überzeugen, was jedem begegnet — so daß Sextus, wo er den zweiten Bericht anführt, diese, wie wir wenigstens den Text jetzt lesen, ganz auf die falsche, gegenwärtige Weise erklärt, indem dieselben dem Menschen gerade die beschränkte Sinneserkenntniß zugeschiehen. Damit stimmt auch der Stagirite (f. m. obige Num. zu E. 307.) indem er sagt: Einigen, wie Empedokles, sey denken und wahrnehmen dasselbe, dieses aber eine Veränderung: das durch den Sinn Erscheinende hielten sie daher für notwendig wahr. Dagegen läugnet er in demselben Bruchstücke eine Erkenntniß des Ganzen oder des Alls, denn so glaube ich sind die Schlussworte zu verstehen. So ist also auch kein Widerspruch, wenn E. in dem von Sextus a. a. O. weiter angeführten Bruchstücke, nachdem er diejenigen gescholten, welche mehr wissen wollen, dann sagt: (f. Sturz v. 346 sq.)

Θάρσει, οὐκ ὅτι οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἐκ ἀνθρώπων θάνατος·
ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν παρὰ φύσιν, καὶ ὅλον αἶματι,
μήτε τὸ οὐκ ἔχειν πίστιν πολλὴν, ἢ κατ' αὐτοὺς
ἢ ἀπορὴν ἰσχυρότητα, καὶ τὸν χρόνον γινώσκον·
μήτε τί τινος ἀλλοῦ ὅτι πορὸς τοῖς τοιοῦτοις.
γινώσκουσιν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ δ' ἔστιν ὅλον αἶματι.

In dieser Stelle nehmlich wird jedem äußern Sinne sein begrenztes Gebiet zugesprochen; das Forschen und Prüfen dessen, was jene verschiedenen Wege der Erkenntniß, wie E. es nennt, verbieten, wird damit indirect und stillschweigend einer von den Sinnen verschiedener Thätigkeit zugeschieden, welcher Sextus nun in seiner Weise den Namen οὐδὲν λόγος gibt. Nun finden sich aber auch noch Bruchstücke, in welchen er auf die überhörsinnliche Erkenntniß hin deutet z. B. wo er von der Wahrheit seiner Lehre spricht: (v. 333 — 35. h. Sturz nach Clem. Strom. V, p. 549 B.)

XII. Gleich den Pythagoreern nahm Empedokles auch die Seelenwanderung an; nicht nur in menschliche, sondern auch thierische Körper und in Pflanzen **). Er nahm

αὐτοὶ οὐδὲ μὴ οὐ, δὲ ὁλβίον παρὰ μὲν
 οὐκ οὐκ ἀπὸν· μὲν δ' ὁρῶντες γὰρ τὸν
 ἀνθρώπου καὶ θύοντος καὶ φέρωντος οὐκ
 ἴδε διὰ αὐτὸν οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ
 als Kriterium der Wahrheit an. Clem. Alex. V, 656 C; v. 336—338. b. Sturz.)

οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ
 οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ
 γὰρ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ

Nach erklärt er die Wahnehmung durch die Sinne für den „besten Weg der menschlichen Ueberzeugung (f. d. Empedokleische Stelle in m. Zusatz zu Xim. 15.) Danach irrt unser Verf. 1), wenn er jenem zweiten, nicht richtig behandelten Berichte des Bertus folgt, 2) wenn er ihn so versteht, als habe nach demselben E. bald dem Einen Wahrheit beigelegt, bald sie verworfen und nur die Aussprüche des Verstandes für gültig gehalten, — da ja Bertus in diesem Berichte die Aussprüche der Sinne immer unter die Beurtheilung des Verstandes stellt, sie aber keineswegs verwirft. Richtig aber hielt sich unser Verf. an das untrügliche Zeugniß des Cicero. Diogenes L. der (IX, 23) ihn unter denjenigen nennt, welche man zu den Skeptikern gerechnet habe, führt auch nur jene Stelle an, in welcher die Erkenntniß des Ganzen dem Mensch abgefragt, und die Erkenntniß aus Erfahrung als nächster Gegenstand der Ueberzeugung bezeichnet wird. Mit Einsicht hat Ritter a. a. O. diesen Gegenstand behandelt. S. 457 f. X. b. f.

- **) Schon Ritter hat (a. a. O. S. 453) bemerkt, daß von einer eigentlichen Metempsychose oder Wanderung der Seele durch verschiedene Körper bei dem Emp. nicht die Rede seyn könne; ich setze hinzu, so fern man diese Lehre auf die Grundvoraussetzungen und den Zusammenhang der Empedokleischen Lehre bezieht. Denn hierin zeigt sich, daß E. die Seele nicht von den Körpern getrennt denkt, sondern die Elemente, welche die Dinge bilden, und diese selbst, als dieser annimmt, mithin nach ihm auch kein eigentlicher Tod statt findet, (f. oben vgl. v. 110 sq. 112 sq. 119 sq.) sondern dieselben derselben Stoffe nur die Gestalten wechseln, folglich nicht dieselbe Seele in andere Körper übergeht, sondern nur was jetzt Mensch ist, vorher andern Gestalten angehört, und künftig andere Gestalten annimmt. Und in diesem Sinne sagt E. auch, er sey schon einmal Knabe, Mädchen, Pflanze u. gewesen. (Diog. L. VIII; 7); bei Sturz v. 362 vgl. p. 466 ff.)

οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ
 οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ

Und so hat auch Sturz unter Vorgange Zehn's (Je polimponema viderum a. metempsychon a. dicta pythagorica. Amstelod.

eine ursprüngliche Gemeinschaft der Seelen, die er Dämonen nannte, mit der Gottheit an; daher ist die Wanderung aus einem Körper in den andern eine Strafe für Vergehungen, auf welche, nach Abbüßung der Schuld, wiederum die Vereinigung mit den unsterblichen Göttern folgt *). Als einzige

1733, 4). die Sache richtig angesehen u. vgl. p. 478) Zur Bestätigung führt er noch eine Stelle des Plutarch (adv. Colotam T. X. p. 579 ed. Reuh.) an, wo auch die Fragmente v. 110 sq. u. 119 sq. vorkommen. In einer andern Stelle des Porphyrius (Stob. ecl. phys. p. 1048) aber wird angeführt, daß Empedokles das Gesetz oder die Ordnung dieser Verwandlung eine Gottheit genannt und von ihr gesagt habe:

οὐρανὸν ἀλλοτρὶς παρὶσταλλόμενον πέτρῳ
καὶ μεταμειζόμενον τὰς ψυχὰς. Der hier angeführte Vers ist, wenn er dem E. wirklich angehört und in dem angeführten Zusammenhang bei E. vorgekommen ist, nach meiner Ueberzeugung der einzige, der sich von einer Seelenwanderung verstehen läßt. Alle andern Bruchstücke lassen sich auf die oben angegebene Weise gemäß den Empedokleischen Voraussetzungen erklären, selbst diejenigen, welche Plutarch, der ihm, wie andere spätere Berichterstatter, die Lehre von der Seelenwanderung beilegt*, (vgl. die Stelle de exilio unter Kam. 25) zur Bestätigung desselben anführt. Entweder also war E. hierzu nicht consequent, oder die Späteren gaben ihm diese Deutung und legten ihm manche dahin gehörende Aussprüche bei, welches letztere mit wahrscheinlicher ist. E. m. folgende Kam.

K. d. G.

*) Vertus Emp. sagt in der Stelle adv. Math. IX, 127—129. die praktische Seite seiner Verwandlungslehre ins Licht, ohne Rücksicht auf genauere Unterschiede in derselben. Er sagt, Pythagoras und Empedokles und alle ital. Philosophen hätten eine Verwandtschaft der Menschen nicht bloß unter einander und mit den Göttern, sondern auch mit den unvernünftigen Geschöpfen angenommen; denn ein Geist gehe durch die ganze Welt wie eine Seele hindurch, die uns mit ihnen verbinde; daher wir ungerecht handelten und sündigten, wenn wir diese tödteten und uns von ihrem Fleisch näherten. Und in dieser Beziehung führt Vertus die Verse des Empedokles an (bei Sturz v. 382. vgl. p. 463.)

οὐρανὸν ἀλλοτρὶς παρὶσταλλόμενον πέτρῳ
καὶ μεταμειζόμενον τὰς ψυχὰς.

und (v. 384. bei Sturz.)

μὴ γὰρ ὁ ἀλλὰ τὸν κατὰ φύσιν νόμον
οὐρανὸν ἀλλοτρὶς παρὶσταλλόμενον πέτρῳ
καὶ μεταμειζόμενον τὰς ψυχὰς.
ὡς δ' αὖτε κατὰ φύσιν νόμον, καὶ μεταμειζόμενον
τὰς ψυχὰς ἀλλοτρὶς παρὶσταλλόμενον πέτρῳ.

in welchen dieser das Schicksal und Opfer der Thiere als einen Frevel schildert. In dem Fragmente (v. 377 — 81) spricht Q. sich von einem allgemeinen Krieg und Recht, welches dadurch hervorgerufen werde. Porphyrius aber führt (de abstinentia II, p. 157) ein Fragment des Q. (bei Sturz v. 305 — 314) an, in welchem dieser die früheren Zeiten lobt, in welchen nur der Aetherdile, und zwar nur unschuldige Opfer dargebracht worden seyen. Was aber vom Plutarch (serm. II. de cum coenanti T. II. opp. p. 397 E.) vom Pythagoras und Q., die in Hinsicht dieser Lehre in den Kuren persönlich verbunden vorkommen, gemeinschaftlich gesagt wird, daß sie ihre Schüler gelehrt hätten, auch gegen andere Thiere (και πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα) der Welt gerecht zu seyn, dieß wird durch das in unserer vorigen Ann. beigezeichnete Bruchstück des Plutarch bestätigt, wo auch die Pflanzen angeführt werden. Es scheint es, als ob in dieser Hinsicht einige besonders heilig gehalten worden, wie der Ferkel (s. v. 392. bei Sturz vgl. p. 370 u.) die Bohnen, (bei Sturz v. 390 u. f.) wiewohl es zweifelhaft ist, ob diese Bruchstücke dem Q. alle eigenthümlich angehören. Wenn wir uns die Bruchstücke des Q. in Beziehung auf die Grundgedanken seiner Lehre betrachten, so scheint es, als habe er einen Reiz der Verwandlungen angenommen, in welchen aber die von ihm geschilderte menschliche Frentheit und stürmische Begeisterung eingestrichen. Wenn wir nehmlich erstens auf die Begeistertheit sehen, so lobt sich der Mensch nach Q. schon in diesen Verwandlungen und Umstellungen begreifen, wegen solcher Begeister (Erwörung bestimmter Mächte nennt er es), die er in einem früheren Daseyn begehrt (vgl. das Bruchst. Ann. 25.) ohne sich doch dessen bewußt zu seyn. Diese Hypothese, durch welche man das gegenwärtige Daseyn des Menschen zu erklären meinte, scheint in dem Systeme des Q. auf der Grundvoraussetzung zu beruhen, daß die Gottheit im Einsitz und das Verstande, die Liebe ist. Das getrennte Daseyn der Dinge besteht durch das entgegengesetzte angebliche Princip, das Streben, daher die Welt (κοσμος) der Sitz des Elends ist, wenn nicht mehr. Indem nun die Dinge aus der Einheit hervortreten, durch die Geburt, verlieren sie ihre Einheit, (αὐτὴν τὴν ἐνότητα ἀπὸ τοῦ πρὸς αὐτὸν — v. 355. bei Sturz) sie werden dadurch von der Gottheit getrennt, oder vielmehr entfernt und wandelbar. Das Werden selbst ist ein Uebel. (vgl. Plut. de solertia animal. c. VII. s. Ann. 26.) Dieß wird als Verbannung der Dämonen vorgestellt (s. Plutarch Ann. 25.) insofern die Trennung ihrem selbst zugeordnet wird, und ihre bestimmte Zeit hat, — die Zeit der Reinigung. Dabei ist von einem Kreislaufe der Verwandlungen, welche der gesessenen Weisheit durchlaufen, die Rede (in dem Bruchstück v. 356 f. welches Plutarch de la. et dal. auführt, vgl. Ann. 25.) Was aber zweitens die Zukunft betrifft, so nimmt Q. eine Verwandlung ab: und aufwärts an. Denn, wenn die Verwandlung in Thiere und Pflanzen, scheint er als Strafe für ein sündiges Leben anzusehen, besonders aber für das Verleugern des Lebendigen: ja er scheint in einigen Stellen auch das die gesessenen Dämonen, welche sich nie bessern, ewig dauernde Strafen anzudeuten, (vgl. Plutarch de vitando aere alieno c. 7. T. II. opp. p. 320 F.) In Verwandlung aufwärts aber, welche Rückkehr zur Einheit (dem

Vergebung, welche auf diese Art bestraft wird, erwähnt er den Nord, welcher auch durch das Schlachten und Essen der Thiere begangen werden kann, weil alle diese Körper Seelen bewohnen. Die härteste Strafe besteht darin, daß die Dämonen keinen festen Sitz haben, sondern wie Flüchtlinge in der ganzen Natur umher irren, weil jedes Element sie von sich stößt. Eine solche Verbannung dauert 30,000 (?) Jahre²⁵).

σφ-ιρος) oder als Annäherung, Wiebervereinigung mit der Gottheit, und in mythologischer Form als endliche Erhebung unter die Götter betrachtet wird, ist nach ihm die Belohnung großer Verdienste und eines reinen Strebens (b. Sturz v. 407—412 nach Clem. Alex. Strom. IV. p. 534. V, 607.); doch wird die Erhebung unter die Unsterblichen in einem Bruchstücke auch unbedingt als Folge der Trennung des Leibes gesetzt (v. 396 sq. vgl. p. 659 b. Sturz.)
H. d. P.

- 25) Pseudo-Origenes Philosophum. c. 3. Εμπ. και περι δαιμονων φυσικως ειπε πολλη, ως αντιπροπονται διοικουντες τα κατω την γην οτις πλειστοι. — Μάλιστα δε παντων συγκατεθηκε τη μετασυστασει — ουτος πασας εις παντα τα ζωα μεταλλαττει εις τις ψυχας. Plutarchus de lido et Osir. (26 ed. Hulten. Vol. IX. p. 137. Εμπ. δε και δινας φησι διδοναι τοις δαιμονας, ως εξομαρτωσι και πλημμελησασιν

Λιθιον μιν γαρ σφαι μινος ποτον δε δινει.

Ποντος δ' ες χθονος ουδας επιπτυσσε, γαια δ' ες αυρας.

Ηελιου ακαμαντος, ο δ' αιθερος αμβυλια διναις.

αλλος δ' εξ αλλου διχεται, στυγουναι δε παντες.

σχις ου πολασθωντες οντα και καθαρθωντες, αυθις την πατη φυσιν χωραν και ταξιν απολαβουσι De exilio C. 17. T. X. p. 387. (p. 396. VIII. Vol. Ed Reisk.) ο Εμπ. εν αρχη της φιλοσοφιας προσαναφωνησας (b. Sturz v. 3. 24.)

ιστιν αναγκης χρημα, οτων ψηφισμα παλαιον,

εντε τις αμπλακησι φονη φιλα γυναι μινη

δαιμων, (οι τε μακαριοις λιλαχασι βιοιο)

τρεις μιν μυριας ωρας απο μακαρων αλαλησθαι.

την και εγω νυν ειμι φυγας θεοθην και αλητες.

ουκ εαυτον, αλλ' αφ' εαυτου παντας δαιμονας αποδεικνυσι μετα-
ταστας ενταυθα, και ξετους και φυγαδας ημας οντες. ου γαρ
αίμα (φησιν) ημιν ουδε πνευμα συκραθεν, ω ανθρωποι, ψυχης
ουσιαν και αρχην παρισχαν, αλλ εκ τωτων το σωμα συμπεπλασται,
γηγενας και θνητον. της δε ψυχης αλλαχθεν ηκουσης δευρο,
την γενειαν αποδημιαν υποκοριζεται, τω προποτατω των ονομα-
των. το δ' αληθυτατον, φευγει και πλαναται θεοις ελευνομενη
δογμασι και νομοις. — De defectu oraculor. C. 17. Vol. X. p.
330. φαυλους μιν δαιμονας ουκ Εμπ. μινον — επιεικων. vgl.

Dieses Ganze ist eine Vermischung von Volksglaubens, Pythagoreischer Schwärmerei und unentwickelten Begriffen einer moralischen Vergeltung, und enthält den Saamen von vielen leeren Speculationen und Schwärmereien der späteren Philosophen über böse und gute Dämonen**), und über die physische Vereinigung der Geister mit Gott als höchste Seligkeit. Auch Empedokles muß sich diese Vereinigung physisch gedacht haben***), und er wurde durch die Meinung, daß die Freundschaft das Princip alles Guten, also die Vereinigung durch dieselbe ein vollkommener Zustand sey, als die Trennung durch die Feindschaft, wahrscheinlich darauf geleitet.

Hiernach hätte er aber noch weiter gehen und die Welt überhaupt für ein Uebel halten müssen. Denn man konnte sagen, daß die Welt eben durch Absonderung von der Einheit und Harmonie entstehe. Hierauf scheinen auch seine Klagen zu gehen, daß die Erde und die ganze Region bis an den Mond voll Uebel und Unvollkommenheit sey, daß in der ganzen Natur lauter Streit und Uneinigkeit herrsche, daß nichts rein und unvermischt sey, daß bei Entstehung der Dinge das Unsterbliche sich mit dem Sterblichen vereinigen müsse u. s. w. 26). Allein daß er diese Unvollkommenheiten nur in

c. 20. ὁ μὲντοι μόνον ἀνηκούστων Ἐπικουρείων λεγόντων πρὸς τοὺς εἰσαγομένους ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαιμονίας, ὡς οὐ δύναται κ. τ. λ.

**) Mehr über seine Lehre von den Dämonen siehe b. Sturz p. 296 sqq.

**) Dem scheint doch die angeführte Stelle v. 302. zu widersprechen.
H. d. S.

26) Pseudo-Origenes Philosophumena c. 4. ὡςπερ ὁ Ἐμπ. πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον εἴη κακῶν μόνον εἶναι καὶ μέχρι δὲ σελήνης τε καὶ φθάνειν ἐκ τοῦ περι γῆν τόπου τείνεται, περιπατῶν δὲ μὴ χωρεῖν, ὅτι καθαρώτερον τοῦ ὑπερ τὴν σελήνην πάντος οὗτος τόπος. Plutarchus de solertia animal. C. VII. p. 964. Ἐμπ. καὶ Πρακλίτος — πολλὰς οὐδυνόμους καὶ λαιδορουντίας τὰ φυσικὰ ὡς ἀνάγκη καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμύγει δὲ μηδὲν μηδ' εὐλαμπίας ἔχουσαν, ἀλλὰ θία πολλῶν καὶ ἀδίκων παθῶν περιπατομένην ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδίκων συντυχάνων λεγούσι, τῇ θύρῃ συγκομένου τοῦ ἀθανάτου.

der sublunariſchen Region annimmt, iſt eine willkürliche Einſchränkung, die vielleicht nur durch die Beobachtung der regelmäßigen gleichförmigen Bewegung der Himmelskörper gerechtfertigt werden könnte, wenn überhaupt der Maßſtab zur Beurtheilung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nicht ſchon an ſich willkürlich angenommen wäre. Ohne hierbei einen Zweck zum Grunde zu legen, ſind alle Vorſtellungen darüber ſchwankend und Inhaltſeer. Wenn Empedokles unter jener Vollkommenheit bloß Harmonie und Zuſammenſtimmung alles Mannichfaltigen gemeint hätte, ſo wäre es doch eine Idee der Vernunft; aber er verſteht Einheit mit Aufhebung alles Mannichfaltigen, aller verſchiedenen Kräfte, welche nichts anders als Tod der Natur iſt *).

*) Hier ſcheint Tennemann den E. in mehrerer Beziehung mißverſtanden und nicht die beſten Quellen, wie aus der Anm. 26. ſich ergibt, berückſichtigt zu haben. Die Welt hielt E. allerdings für den Sitz des Uebels d. h. nicht das Univerſum, ſondern die Welt (κοσμος) im Gegenſatz des ογαμος, (wovon oben genug geſprochen worden) und als Ort der Verbannung; ſ. m. Anm. S. 292. Hierher gehören die Stellen ſeiner Bruchſtücke, in welchen er ſie die finſtere Höhle (d. Sturz v. g. αἰσχος ὑπὸ τρυφῶν) den ungewohnten Ort (συννηδὴς χρόνῳ) wo die entgegengeſetzten Mächte herrſchen (Fragment v. 10 — 17) und den unterſteulichen Ort (σκαρὰς χρόνῳ) nennt, wo Leid und Haß und anderer Plagen Menge ſich wie auf Ades Wleſe im Dunkeln treiben (v. 18 — 20) und das Bruchſtück, in welchem er das Menſchengeschlecht beklagt (v. 252. 53. nach Clem. Alex. Strom. III, p. 432 ff.)

α ποιοι, α δειλον ὄντων γένος, α δουρολφον,
εἶναι εἰ ἐπιδωκ ἐκ το σποραχων ἐγναυδα.

Von der sublunariſchen Region der Pythagoreer aber, von welcher Tennemann nach dem alles vermiſchenden Pſeudorigenes ſpricht, ſind wir nichts, weder in Bruchſtücken des E., noch in andern Stellen glaubwürdiger Schriftſteller; auch gibt der Pſeudoplatarch de plac. II, 1. die Gränzen des κοσμος ganz anders an. Dagegen gilt was Plutarch in der 26. Anm. angeführten Stelle ſagt, wohl vornehmlich dem Empedokles, der das Werden als ein Zerreißen von der urſprünglichen Einheit, mithin alle einzelnen Dinge als bewegt durch entgegengeſetzte Kräfte (die nach oben in dem κοσμος herrſchen), ewig dem Stoffe, zeitlich der Geſtalt nach, betrachtete. Uebrigens thut unſer Verſ. in dem letzten Sage einen ſehr richtigen Blick auf die ſchwache Seite des Empedokleiſchen Systems, indem er andeutet, daß die Einheit, welche E. unter der οὐλῃ verſteht, und die im ογαμος den Streit, die Entgegensetzung, ganz

318 Erstes Hauptstück. Sechster Abschnitt.

Man findet nach den noch vorhandenen Fragmenten des Empedokles nicht, daß er in dem Praktischen eine Stufe weiter als die Pythagoreer gegangen sey. Keine Pflicht schärft er so sehr ein, als die Enthaltung vom Mord, welchen er zufolge der Seelenwanderung auch über die unvernünftigen Thiere ausdehnte *).

Siebenter Abschnitt.

Philosophie des Leucippus und Demokritus.

Von keinem Philosophen wissen wir so wenig als von dem Urheber des Atomensystems, Leucipp; sein Vaterland, seine Lehrer, die Geschichte der Entwicklung seines Geistes, Alles dieses ist theils unbekannt, theils beruht es auf schwankenden und widersprechenden Angaben. Als Vaterland wird Abdera, Elea und die Insel Melos genannt, und jede dieser Angaben beruht vielleicht mehr auf Schlüssen, als auf bewährten historischen Zeugnissen. Die erste vermuthlich darauf, daß Demokrit sein Schüler ist, die zweite darauf, daß er ein

besiegt haben soll, eine inhaltlose, und daß Harmonie ohne Entgegensetzung nicht denkbar ist, wozu noch das kommt, daß das Werden zugleich als Vergehen und als Strafe nicht betrachtet werden kann, indem das Fortdauern der Dinge, wodurch sie entstehen sollen, sie selbst schon voraussetzen würde. A. d. F.]

*) Und noch weiter; s. die vorigen Anmerkungen. Besonders ist hier hinzuweisen auf den hervortretenden Begriff eines *αἰώνιου* Rechtes der Dinge in der Welt (v. 379. 399. S. Num. zu Sat. XII.) auf den Begriff der Strafe durch Verlegung dieses Rechts, auf die Belohnung menschlicher Verdienste nach diesem Leben (v. 407. b. Sturz) und auf die geistige Annäherung an Gott (v. 302.) Sturz rechnet hierher auch das *ὑποζωον κινεσθαι*; (Plut. de colub. ira: Katten IX. p. 451.) und das aus seinem Gedicht gezogene Spruchwort: *ὅς κ' αἰεὶ τοῦ καλοῦ (κινεσθαι)* S. Sturz p. 504.

A. d. F.

Schüler des Zeno soll gewesen seyn. Die Reisen der Philosophen, welche in jenen Zeiten so gewöhnlich waren, können beide Facta erklären, und es wäre daher wohl möglich, daß er Melos, oder noch einen andern Ort zum Vaterlande gehabt habe. Simplicius nennt ihn einen Milesier¹⁾. Sein Zeitalter läßt sich ebenfalls nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmen. Das einzige gewisse Factum ist, daß Demokrit sein Schüler ist. Damit läßt sich die Angabe, daß Leucipp ein Schüler des Zeno gewesen sey, gar nicht vereinigen, weil Demokrit und Zeno Zeitgenossen waren²⁾. Da indessen seine Philosophie doch eine genaue Kenntniß des Eleatischen Systems voraussetzt, so gewinnt Simplicius Zeugniß, der ihn für einen Schüler des Parmenides erklärt, um so mehr an Glaubwürdigkeit, da sich von Seiten der Chronologie nichts Bedeutsames dagegen einwenden läßt³⁾. Man kann also Leucipp und Heraclit ungefähr für Zeitgenossen halten, und ihre Epoche gegen 70 Olympiade setzen.

Viel besser sind wir von dem Philosophiren des Leucipp unterrichtet. Nur muß man bedauern, daß Aristoteles, der uns so viele schätzbare Bruchstücke desselben aufbewahrt hat, nicht immer genau unterscheidet, was dem Leucipp und was dem Demokrit angehört, indem er die Behauptungen beider als zu einem System gehörig zusammen anführt. Auch ist es nicht möglich, diese Unbestimmtheit der Angaben durch Hülfe anderer Zeugnisse in jedem Falle zu heben.

Das Eleatische System war die erste Veranlassung zu dem Atomensystem⁴⁾. • Denn die Behauptung, daß alle

1) Diogenes Laert. IX. §. 30. wahrscheinlich ist hier *Μηλιος* ein Schreibfehler für *Μιλησιος*. Simplicius in Phys. Aristotelis o. 7. *Ελευσιος η Μιλησιος*. Stob. p. 306. Mehrere Kirchenväter haben nur die letzte Abstammung.

2) Diogenes Laert. IX. §. 30, 34. Pseudo-Origenes philosophum. o. 12, 15.

3) Simplicius l. 1. *κοινωνουας Ηρακλειδης της φιλοσοφίας*.

4) Wenigstens dem des Leucipp und Demokrit. S. weiter unten. A. d. S.

Sinnengegenstände nur leerer Schein, eine Täuschung der Sinne seyen, daß es nur eine unwandelbare Substanz gebe, stieß auffallend gegen die gemeine Vorstellungsort an; auf der andern Seite aber war sie eine Folgerung von Schlüssen, deren Falschheit sich nicht sogleich erweisen ließ. Die Evidenz der Erfahrung konnte durch alle jene Schlüsse nicht aufgehoben werden, wenn gleich sie auch nicht durch Erfahrung widerlegt werden konnten. Diese Entgegensetzung der Vernunft und der Erfahrung reizte sehr natürlich zu manchen Versuchen, den Streit beizulegen oder zu schlichten. Ein Versuch dieser Art war auch Leucipps Philosophie, der aber freilich von dieser Seite betrachtet; misslungen ist. Anstatt sich nemlich auf die Entscheidung des wichtigen Punctes, ob Vernunft für sich allein eine objective Erkenntniß zu geben im Stande sey, oder nicht, mit welchem das Eleatische System stehen oder fallen muß, einzulassen, setzte er vielmehr fest, worin er mit den Eleaten übereinstimmen und nicht übereinstimmen könne, und führte dann auf einigen von jenen bestrittenen Sätzen ein neues Gebäude auf, welches an sich scharfsinnig, aber eben darum auf keine haltbaren Gründe gestützt ist. Wir müssen, ehe wir dieses System selbst darstellen, sein Verhältniß zu dem Eleatischen, dem es seine Entstehung verdankt, betrachten.

Die Eleaten leugneten die Realität der Vielheit der Substanzen und der Bewegung, aber nicht das Factum, daß es uns durch die Sinne so erscheine. Unter andern Gründen dieser Behauptung war auch dieser: Es gibt kein Leeres; denn dieses ist dem Realen entgegengesetzt. Wenn also das Reale wirklich ist, so ist das Nichtreale nichts. Ist das Leere ein Un Ding, so kann es auch keine Bewegung geben. Denn es gibt keinen leeren Raum, in welchen das Reale übergehen könnte. Dann gibt es aber auch keine Vielheit der Dinge, weil nichts vorhanden ist, was die Dinge von einander trennen und absondern

Worte 4). Leucipp stellt dagegen den Grundsatz auf: Es ist unmöglich, daß aus dem, was an sich Eins ist, eine Vielheit der Dinge, eben so unmöglich aber auch, daß aus dem objectiv Vielen, eine Einheit entstehen könne 5). Es ist dies ein analytischer Satz, der nicht mehr aussagt als: wenn nur eine Substanz existirt, so existirt nur eine und nicht viele; und wenn viele Dinge existiren, so existiren viele, nicht eine. Wenn das Eine angenommen wird, so kann das andere nicht angenommen werden. Dieser Satz aber entscheidet nichts über die objective Wahrheit der einen oder der andern Voraussetzung. Leucipp

4) Aristoteles de generatione et corruptione I, v. 8. οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἀγνοεῖν το ἐν αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἐκ τῶν ἄλλων. το μὲν γὰρ αὐτὸν οὐκ ἐν, ποῦτος γὰρ το πλεονες ἐν. παρὰ τὸν δ' οὐκ ἐν ἐννοεῖται, μὴ οὐτος αὐτὸν καὶ ποῦτος αὐτὸν. οὐδ' ἐν πολλοῖς αὐτῷ μὴ οὐτος τοῦ διαφραγτοῦ. Wenn man dieses mit den Behauptungen des Parmenides (man sehe oben den vierten Abschnitt: Parmenides Satz IV. und V.) vergleicht, so erhält die Behauptung des Simplicius, Leucipp sey Parmenides Schüler, eine neue Bestätigung. Zwar stimmen Melissus Gründe gegen die Bewegung und den leeren Raum, (man sehe in demselben Abschnitt Melissus Satz IV.) mit dem, was hier als Veranlassung des Atomensystems angeführt wird, überein. Allein dies ist kein bedeutender Einwurf. Denn Melissus hat Parmenides Gründe nur besser entwickelt, und zu dem konnte auch Leucipp mit des Melissus Philosophie bekannt seyn, da sie vielleicht beide zu gleicher Zeit des Parmenides Schüler waren. [In der angeführten Stelle des Aristoteles, in welcher dieser die Betrachtung des Atomensystems einleitet, liegt doch nur dies, daß es sich dem eleatischen entgegengesetzt und im Gegensatz desselben entstanden ist, nicht daß Leucipp ein Schüler des Parmenides sey. Natürlich aber führt Aristoteles die Dogmen aufs Bestimmteste an, gegen welche des Leucipp Grundsätze gerichtet waren. Noch kürzer wird der Gegensatz der Eleaten und des atomischen Systems in der Stelle bei Aristot. de coelo I, 7. ausgesprochen: αὐτὸς δὲ μὴ συνεχὲς το πᾶν, ἀλλ' ὅσῳ ἔστιν ἀσυνεχές καὶ ἀενάκιος διαφραγμένα τῷ κενῷ, μὴ συνεχῶς πάντων αὐτῶν τῇ κενῷ διαφραγμένα, μὴ γὰρ ποῖς σχήματα. Sonach können auch Leucipp und Demokrit und ihre Schüler nicht als jüngere eleatische Schule angesehen werden. Zus. d. S.]

5) Aristoteles de generatione et corruptione I, v. 8. αὐτὸ τοῦ καὶ ἀληθὲς ἐνός οὐκ ἐν γενεῶναι πλεονος, οὐδ' ἐν τοῦ ἀληθὲς πολλοῦ ἐν, ἀλλ' αὐτῶν τούτ' ὁμοῦται.

Leunemanns G. d. Phil. I. 23.

wollte aber dadurch, wie es scheint, einen Widerspruch des Eleatischen Systems aufdecken, welcher darin liegen sollte, daß nur eine unveränderliche Substanz an sich behauptet werde, da doch in der Erfahrung eine Mehrheit veränderlicher Substanzen vorkomme. Dieser ist aber kein Widerspruch, der aus bloßen Begriffen könnte gefolgert werden, und es kann nicht logisch gezeigt werden, daß, was an sich Eins ist, nicht auch den Sinnen als Vieles erscheinen könne. Leucipp hat also das Eleatische System auf keine Weise umgestoßen.*)

Er konnte sich nicht zu dem metaphysischen Gesichtspunct der Eleaten erheben, daher war ihm der Widerspruch der Speculation mit der Erfahrung der Hauptanstoß, und um diesen zu heben, suchte er ein System, welches mit der Erfahrung einstimmig, die Realität der Bewegung und die Mehrheit der Dinge unangefochten ließ.

*) Was unser Verf. oben als Grundsatz aufstellt, welchen Leucipp den Eleaten entgegenstellte, hat in dem von Aristoteles angeführten Raisonnement eine untergeordnete Stelle, und könnte vielmehr richtiger auf Philosophen bezogen werden, die, wie andere Jonier oder Empedocles, der auch unmittelbar darauf genannt wird, das Eine in Vieles und das Vieles in Eins sich verwandeln ließen. Auf die Eleaten bezogen, würde dieser Satz nur bedeuten, daß sie ein Entstehen und Vergehen der Dinge zu erklären nicht im Stande seien. — Der Hauptsatz, der den Eleaten entgegengestellt wird, ist vielmehr der unten Anm. 7. S. 326 angeführte: das eigentliche Princip sey das Viele, und dieses nicht als reine Einheit zu begreifen, sondern als das Einfache, das für sich bestehende, welches zugleich ein Anderes sey, mithin ein ursprünglich Vieles ist, und an die Stelle der Elemente der ältern Jonier tritt. Durch diese Annahme suchen die Atomisten zugleich die Vermuthung mit der von den Eleaten verworfenen Erfahrung, Einheit und Vielheit in einer speculativen Naturansicht zu vereinigen. — Was meine obige Ansicht betrifft, ist, daß auch in einer andern Stelle des Aristoteles (de Coelo III, 4); zu welcher, ebenfalls vorher vom Empedocles die Rede gewesen, gesagt wird, Leucipp und Democrit hätten geleugnet, daß aus Einem Vieles (nämlich qualitativ verschiedenes) oder aus Vielem Eins werde (non uno id hoc velle generari, uno ex multis id); wiewohl E. und D. von dem spätern Empedocles selbst nichts wissen, und also nur von ähnlichen Lehren sprechen konnten, falls dieses Raisonnement ihnen unmittelbar angehört, und nicht Reflexion des Aristoteles enthält.

Den Eleaten aber räumte er soviel ein, daß ohne leeren Raum Bewegung nicht möglich sey, daß der leere Raum nicht das Reale, aber doch etwas Wirkliches sey ^{a)}. — Leucipp setzte also in seinem System die Mehrheit der Substanzen und die Bewegung oder überhaupt Veränderung, und zur Erklärung der Möglichkeit beider die Materie, die nicht Eines sondern Vieles ist, und den leeren Raum voraus. Die objective Wahrheit jener Voraussetzungen nahm er ohne Beweis an, weil sie auf unmittelbarer Erfahrung beruhen, und die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben gründete sich bei ihm zum Theil darauf, daß ohne sie die Möglichkeit der Erfahrung nicht zu erklären ist. Er setzte also gerade dasjenige als subjective Wahrheit voraus, was die Eleaten für bloßen Schein aus ihrem System erklärt hatten ^{b)}.

Das System des Leucipp ist daher das entgegengesetzte des Eleatischen. Dieses setzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine intelligible, und erklärte jene für Schein; dieses erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objectiv

6) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. *Αἰετῶνος δ' ἔστι ψῆφος λόγους, αἰετὶς πρὸς τὴν αἰσθάνειν ὁμιλοῦνται λέγοντες, οὐκ ἀνίστηνται οὐκ γίνονται, οὐκ φθορὰν, οὐκ κρηναὶ καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. ὁμιλοῦνται δὲ ταῦτα πρὸς τοὺς παλαιούς, τοῖς δὲ τοῖς ἐν παρασκευαίοντι, ὡς οὐκ ἀνίστηνται οὐκ ἀνίστηνται, τὸ τε κτὸν μὴ οὐ, καὶ τὸν ὄντος οὐδὲ μὴ οὐ ψῆφος ἀναι.* [Die letzten Worte übersetzt ich so: und daß er das Leere das Nichtseyende, und nichts Wirkliches (Ereignis) nichtseyend nannte. Des Berfs. Uebersetzung giebt keinen Sinn. Auf. d. S.]

^{a)} Die in der Anm. 7. zuerst angeführte Stelle des Aristoteles scheint anzudeuten, daß Leucipp in seinem verloren gegangenen Raisonnement die Mehrheit aus dem Begriffe des Unendlichen Seyns zu erklären suchte, und auf das Unendliche in jeder Erklärung des Scheins bei den Eleaten hinwies, und daß er sonach nicht aus der bloßen Voraussetzung der Erfahrungsekenntnis ausging. Uebrigens ist das System des Leucipp und Demokrit, obgleich es die Erfahrung zu stützen sucht, doch kein empirisches System, denn seine Principien sind keine Gegenstände der Wahrnehmung, sondern gedachte einfache Principien. S. die folgenden Anmerkungen. Fehretes ist die Seite, von welcher dieses System zugleich den Lehren des frühern Ionier entgegengesetzt ist. A. d. S.

reale, und Körper [Atomen] für die einzige Art von Wesen. Dieses materialistische System unterscheidet sich von den ältern Systemen dadurch, daß es die Bestandtheile und Bedingungen der Körper deutlicher entwickelt, und darauf den Versuch, die Entstehung der Welt zu erklären, bauet. Leucipp versuche dabei nach dem richtigen Grundsatz, die Natur aus der Natur zu erklären, und legte dadurch den Grund zur Naturwissenschaft*); nur beging er den damals unvermeidlichen Fehler, daß er aus der äußeren Natur auch die Natur des menschlichen Geistes zu erklären vermeinte.

Das Hauptproblem, welches sich Leucipp zur Untersuchung vorlegte, war: wie ist die äußere Natur, als Inbegriff verschiedener Wesen, mit mannichfaltigen Veränderungen möglich? Indem er von allen besondern Beschaffenheiten der Erfahrungsgegenstände abstrahirte, blieb nur der allgemeine Begriff eines Realen, das sich im Raume befindet und bewegt, übrig. Der Begriff Raum war damit schon verknüpft, ohne ihn besonders zu denken; das Reale und der Raum, den jenes einnimmt, war in einander geschmolzen. Daher war nicht vom Raume, sondern von dem leeren Raume als Bedingung der Bewegung die Rede. Unter Bewegung versteht Leucipp alle Arten von Veränderungen. Die Bewegung im Raume betrachtet er aber als die ursprüngliche Bewegung, und die übrigen als abgeleitet.

I. Die Principe alles Wirklichen sind also das Reale in dem Raume, das den Raum erfüllende (*πληρες*) und der leere Raum, das Leere (*το κενον*). Beides ist das einzige Wirkliche in der Natur, das Eine als das Po-

*) Diesen Vorzug hebt vorzüglich Aristoteles in der mehrmals angeführten Stelle da gen. et corrupt. I, 8 hervor: ὁδῶ δὲ μάλιστα τα καὶ περ πάντων ἐν τῷ λόγῳ διακινῶναι λέγει. καὶ Δημόκριτος, ἀρχὴν ποιησάμενος πᾶσι φῦσιν, ἥπερ εἶπεν, wobei zu bemerken ist, daß Aristoteles hier wie in der Stelle Anmerk. 34 das Naturprinzip im Gegensatz des teleologischen oder des Zweckbegriffs versteht.

sitive (ον) das andere das Privative (μη ον). *) — Denn das Leere ist dasjenige, wo etwas Reales seyn könnte, oder gewesen ist, aber jetzt nicht ist. Es kommt ihm also eben so gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides so verschieden ist, daß das Reale nicht das Leere, und das Leere nicht das Reale ist †).

II. Daß das Reale in der Anschauung (die Körper) auflösbar, theilbar, veränderlich sey, ist eine That-
sache. Die Erfahrung lehrt, daß die Körper entstehen, zu-
nehmen, abnehmen, und wieder gänzlich aufgelöst werden.
Das Reale kann aber an sich keine Veränderung erleiden.
Erde, Luft, Wasser, Feuer, welche Andere als Elemente be-

*) Nach Simplicius (in phys. p. 72) zu schließen, nannte Leucippus selbst seine Prinzipien der Dinge, an die Eleaten erinnernd, das Seyende und das Nichtseyende; aber er erkannte sie als sich auf einander beziehend und gleich mächtig, — Positives und Negatives; nur erklärte er beschränkend jenes von den taumerfüllenden Atomen, dieses von dem leeren Raum. — οὗτος (Λευκ.) ἀπειρα καὶ μη κινούμενα ἐπέθετο τα στοιχεῖα, τοὺς ατομοὺς, καὶ τὰν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἀπειρον τὸ πλῆθος, διὰ τὸ μὴδὲν μᾶλλον τοιούτων ἢ τοιούτων εἶναι, ταύτην γενεάν καὶ μεταβολὴν ἀδιαλείπτου ἐν τοῖς οὐσι θεωρεῖν. καὶ ὅτι οὐ μᾶλλον τὸ οὐ ἢ τὸ μὴ οὐ ὑπάρχειν, καὶ παρὶς ὁμοίως εἶναι τοῖς γινόμενοις ἀμφω. τὴν γὰρ τῶν ατομῶν οὐσίαν νοσῶτην καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος, οὐ εὐχεῖν εἶναι, καὶ ἐν τῷ κενῷ φερισθῆναι, ὁπερ' μὴ οὐ καλεῖ, καὶ οὐκ εὐαττον τοῦ αὐτοῦ εἶναι φησὶ. Ferner ist ihm hiernach das Seyende, oder das Wollen, das unendlich Man-
nichfaltige, ein ursprünglich Vieles, (s. die Stelle Ann. 7 Arist. de coelo III, 4. φασὶ γὰρ εἶναι τὰ πρῶτα μεγάθυ πλῆ-
θος μὲν ἀπειρα, μεγάθυ τὰ ἀδιαίρετα.) oder das Eine, welches ein Anderes außer sich hat; und hiermit hat die Lehre des Leucipp den Begriff des relativen Seyns zum bestimmteren Bewußtseyn ge-
bracht. X. d. F.

†) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 8. τὸ γὰρ κυρίως οὐ καμπληθεῖς (πάν πληρες) οὐ, ἀλλ' εἶναι τὸ τοιούτων σχῆμα, ἀλλ' ἀπειρα τὸ πλῆθος, καὶ ἀοράτα διὰ σμικροτήτα τῶν ὄγκων. ταύ-
τα δ' ἐν τῷ κενῷ φερισθῆναι. κενόν γὰρ εἶναι. Μεταφ. I, c. 4. Λευκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πληρες καὶ τὸ κενόν εἶναι φασὶ, λέγοντες τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ μὴ οὐ. τούτων δὲ τὸ μὲν πληρες καὶ στερεόν τὸ οὐ, τὸ δὲ κενόν γὰ καὶ μακρόν τὸ μὴ οὐ διὸ καὶ οὐδὲν μᾶλλον τὸ οὐ τοῦ μὴ οὐτος εἶναι φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενόν τοῦ σώματος. αἰτία δὲ τῶν αὐτῶν ταῦτα εἰς ὅλην.

348 Erstes Hauptstück. Sechster Abschnitt.

Man findet nach den noch vorhandenen Fragmenten des Empedokles nicht, daß er in dem Praktischen eine Stufe weiter als die Pythagoreer gegangen sey. Keine Pflicht schränkt er so sehr ein, als die Enthaltung vom Mord, welchen er zufolge der Seelenwanderung auch über die unvernünftigen Thiere ausdehnte *).

Siebenter Abschnitt.

Philosophie des Leucippus und Demokritus.

Von keinem Philosophen wissen wir so wenig als von dem Urheber des Atomensystems, Leucipp; sein Vaterland, seine Lehrer, die Geschichte der Entwicklung seines Geistes, Alles dieses ist theils unbekannt, theils beruhet es auf schwankenden und widersprechenden Angaben. Als Vaterland wird Abdera, Elea und die Insel Melos genannt, und jede dieser Angaben beruht vielleicht mehr auf Schlüssen, als auf bewährten historischen Zeugnissen. Die erste vermuthlich darauf, daß Demokrit sein Schüler ist, die zweite darauf, daß er ein

besiegt haben soll, eine inhaltslose, und daß Harmonie ohne Entgegensetzung nicht denkbar ist, wozu noch das kommt, daß das Werden zugleich als Bergehen und als Strafe nicht betrachtet werden kann, indem das Losreißen der Dinge, wodurch sie entstehen sollen, sie selbst schon voraussehen würde. A. d. F.]

*) Und noch weiter; s. die vorigen Anmerkungen. Besonders ist hier hinzuzusetzen auf den hervortretenden Begriff eines allgemeinen Rechtes der Dinge in der Welt (v. 379 sqq. S. Anm. zu Sat. XII.) auf den Begriff der Strafe durch Verletzung dieses Rechts, auf die Belohnung menschlicher Verdienste nach diesem Leben (v. 407. d. Sturz) und auf die geistige Annäherung an Gott (v. 302.) Sturz rechnet hierher auch das *ὑποταγήναι νόμῳ* (Plut. de cohib. ira: Hottel IX. p. 451.) und das aus seinem Gedicht gezogene Spruchwort: *δὲς καὶ τοῖς τοῦ καλῶς (ἠντιμίας)* S. Sturz p. 504.

A. d. F.

Schüler des Zeno soll gewesen seyn. Die Reisen der Philosophen, welche in jenen Zeiten so gewöhnlich waren, können beide Facta erklären, und es wäre daher wohl möglich, daß er Melos, oder noch einen andern Ort zum Vaterlande gehabt habe. Simplicius nennt ihn einen Milesier¹⁾. Sein Zeitalter läßt sich ebenfalls nur mit Wahrscheinlichkeit bestimmen. Das einzige gewisse Factum ist, daß Demokrit sein Schüler ist. Damit läßt sich die Angabe, daß Leucipp ein Schüler des Zeno gewesen sey, gar nicht vereinigen, weil Demokrit und Zeno Zeitgenossen waren²⁾. Da indessen seine Philosophie doch eine genaue Kenntniß des Eleatischen Systems voraussetzt, so gewinnt Simplicius Zeugniß, der ihn für einen Schüler des Parmenides erklärt, um so mehr an Glaubwürdigkeit, da sich von Seiten der Chronologie nichts Bedeutsames dagegen einwenden läßt³⁾. Man kann also Leucipp und Heraklit ungefähr für Zeitgenossen halten, und ihre Epoche gegen 70 Olympiade setzen.

Viel besser sind wir von dem Philosophiren des Leucipp unterrichtet. Nur muß man bedauern, daß Aristoteles, der uns so viele schätzbare Bruchstücke desselben aufbewahrt hat, nicht immer genau unterscheidet, was dem Leucipp und was dem Demokrit angehört, indem er die Behauptungen beider als zu einem System gehörig zusammen anführt. Auch ist es nicht möglich, diese Unbestimmtheit der Angaben durch Hülfe anderer Zeugnisse in jedem Falle zu heben.

Das Eleatische System war die erste Veranlassung zu dem Atomensystem⁴⁾. • Denn die Behauptung, daß alle

1) Diogenes Laert. IX. §. 30. wahrscheinlich ist hier *Μηλιος* ein Schreibfehler für *Μιλησιος*. Simplicius in Phys. Aristotelis c. 7. *Ελεατης η Μιλησιος*. Stob. p. 306. Mehrere Kirchenväter haben nur die letzte Abstammung.

2) Diogenes Laert. IX. §. 30, 34. Pseudo-Origenes philosophum. c. 12, 15.

3) Simplicius I. I. *καιρωνησας Ιστοριαν της φιλοσοφιας*.

4) Wenigstens dem des Leucipp und Demokrit. S. weiter unten. A. d. S.

Sinnengegenstände nur leerer Schein, eine Täuschung der Sinne seyen, daß es nur eine unwandelbare Substanz gebe, stieß auffallend gegen die gemeine Vorstellungsort an; auf der andern Seite aber war sie eine Folgerung von Schlüssen, deren Falschheit sich nicht sogleich erweisen ließ. Die Evidenz der Erfahrung konnte durch alle jene Schlüsse nicht aufgehoben werden, wenn gleich sie auch nicht durch Erfahrung widerlegt werden konnten. Diese Entgegensetzung der Vernunft und der Erfahrung reizte sehr natürlich zu manchen Versuchen, den Streit beizulegen oder zu schlichten. Ein Versuch dieser Art war auch Leucipp's Philosophie, der aber freilich von dieser Seite betrachtet, misslungen ist. Anstatt sich nehmlich auf die Entscheidung des wichtigen Punktes, ob Vernunft für sich allein eine objective Erkenntniß zu geben im Stande sey, oder nicht, mit welchem das Eleatische System stehen oder fallen muß, einzulassen, setzte er vielmehr fest, worin er mit den Eleaten übereinstimmen und nicht übereinstimmen könne, und führte dann auf einigen von jenen bestrittenen Sätzen ein neues Gebäude auf, welches an sich scharfsinnig, aber eben darum auf keine haltbaren Gründe gestützt ist. Wir müssen, ehe wir dieses System selbst darstellen, sein Verhältniß zu dem Eleatischen, dem es seine Entstehung verdankt, betrachten.

Die Eleaten leugneten die Realität der Vielheit der Substanzen und der Bewegung, aber nicht das Factum, daß es uns durch die Sinne so erscheine. Unter andern Gründen dieser Behauptung war auch dieser: Es gibt kein Leeres; denn dieses ist dem Realen entgegengesetzt. Wenn also das Reale wirklich ist, so ist das Nichtreale nichts. Ist das Leere ein Un Ding, so kann es auch keine Bewegung geben. Denn es gibt keinen leeren Raum, in welchen das Reale übergehen könnte. Dann gibt es aber auch keine Vielheit der Dinge, weil nichts vorhanden ist, was die Dinge von einander trennen und absondern

Erwarte 4). Feuchtp stellt dagegen den Grundsatz auf: Es ist unmöglich, daß aus dem, was an sich Eins ist, eine Vielheit der Dinge, eben so unmöglich aber auch, daß aus dem objectiv Vielen, eine Einheit entstehen könne 5). Es ist dies ein analytischer Satz, der nicht mehr aussagt als: wenn nur eine Substanz existirt, so existirt nur eine und nicht viele; und wenn viele Dinge existiren, so existiren viele, nicht eine. Wenn das Eine angenommen wird, so kann das andere nicht angenommen werden. Dieser Satz aber entscheidet nichts über die objective Wahrheit der einen oder der andern Voraussetzung. Feuchtp

4) Aristoteles de generatione et corruptione I, 7. οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἀγνοῦν το ἐν αὐτῷ πᾶσι καὶ ἀπορρητόν. το μὲν γὰρ αὐτὸν οὐκ ἐν, μόνος γὰρ το πᾶσις ἐν. παρὰ τούτου δ' οὐκ ἐν δύνασθαι, μὴ οὐτος μόνον ἀρχαίσιματον. οὐδ' ἐν πολλοῖς αὐτοῖς μὴ οὐτος τῶν διαίρωντος. Wenn man dieses mit den Behauptungen des Parmenides (man sehe oben den vierten Abschnitt: Parmenides Satz IV. und V.) vergleicht, so erhält die Behauptung des Simplicius, Zenoipp sey Parmenides Schüler, eine neue Bestätigung. Zwar stimmen Melissus Gründe gegen die Bewegung und den leeren Raum, (man sehe in demselben Abschnitt Melissus Satz IV.) mit dem, was hier als Veranlassung des Atomensystems angeführt wird, überein. Allein dies ist kein bedeutendes Einwurf. Denn Melissus hat Parmenides Gründe nur besser entwickelt, und zu dem konnte auch Zenoipp mit des Melissus Philosophie bekannt seyn, da sie vielleicht beide zu gleicher Zeit des Parmenides Schüler waren. [In der angeführten Stelle des Aristoteles, in welcher dieser die Betrachtung des Atomensystems einleitet, liegt doch nur dies, daß es sich dem eleatischen entgegengesetzt und im Gegensatz desselben erstanden ist, nicht daß Zenoipp ein Schüler des Parmenides sey. Natürlich aber führt Aristoteles die Dogmen aufs Bestimmteste an, gegen welche des Zenoipp Gründe sätze gerichtet waren. Noch kürzer wird der Gegensatz der Eleaten und des atomischen Systems in der Stelle bei Aristot. de coelo 1, 7. ausgesprochen: αὐτὸ δὲ μὴ συνίστατο τὸ πᾶν, ἀλλ' ὅσκιον ἔστιν ἀσυνσπῆκτον καὶ ἀσυνεκτικὸν διαφαιόμενα τῇ κινή. μὴν ἀσυνσπῆκτον παντὶν ἀπὸ τῇ κινήσιν· διαφαιόμενα, μὴ γὰρ ποιεῖ οὐκ ὁρατόν. Sodach können auch Zenoipp und Demofrit und ihre Schüler nicht als jüngere eleatische Schule angesehen werden. Auf. d. φ.]

5) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. αὐτὰ τοῦ κατ' ἀληθείαν ἔως οὗ ἐν γένεσσι πληθεύει, εὐδ' ἐν τῷ αἰεθῶς πολλύνει ἐν, ἀλλ' οὐκ αὖτις σβέννεται.

Zimmerman G. O. Phil. I. Sc.

2

wollte aber dadurch, wie es scheint, einen Widerspruch des Eleatischen Systems aufdecken, welcher darin liegen sollte, daß nur eine unveränderliche Substanz an sich behauptet werde, da doch in der Erfahrung eine Mehrheit veränderlicher Substanzen vorkomme. Dieses ist aber kein Widerspruch, der aus bloßen Begriffen könnte gefolgert werden, und es kann nicht logisch gezeigt werden, daß was an sich Eins ist, nicht auch den Sinnen als Vieles erscheinen könne. Eracm hat also das Eleatische System auf keine Weise umgestoßen.*)

Er konnte sich nicht zu dem metaphysischen Gesichtspuncte der Eleaten erheben, daher war ihm der Widerspruch der Speculation mit der Erfahrung der Hauptanstoß, und um diesen zu heben, suchte er ein System, welches mit der Erfahrung einstimmig, die Realität der Bewegung und die Mehrheit der Dinge unangefochten ließ.

*) Was unser Verf. oben als Grundsatz aufstellt, welcher Eracm dem Eleaten entgegenstellte, hat in dem von Aristoteles angeführten *Raisonnement* eine untergeordnete Stelle, und könnte vielleicht richtiger auf Philosophen bezogen werden, die, wie andere Jonier oder Empedokles, der auch unmittelbar darauf genannt wird, das Eine in Vieles und das Vieles in Eins sich verwandeln ließen. Auf die Eleaten bezogen, würde dieser Satz nur bedeuten, daß sie ein Entstehen und Vergehen der Dinge zu erklären nicht im Stande seyen. — Der Grundsatz, der dem Eleaten entgegengestellt wird, ist vielmehr der von Aristot. 7. S. 325 angeführte: das eigentliche *One* sey das *Alle*, und dieses nicht als reine Einheit zu begreifen, sondern als das Einfache, das für sich bestehende, welches zugleich ein *Andres* sey, mithin ein ursprünglich Vieles ist, und es die Stelle der Elemente der ältern Jonier tritt. Durch diese Annahme suchen die Atomisten zugleich die Vernunftforderung mit der von den Eleaten verworfenen Erfahrung, Einheit und Vielheit in einer speculativen Naturansicht zu vereinigen. — Was meine obige Ansicht bestätigt, ist, daß auch in einer andern Stelle des Aristoteles (de *Coelo* III, 4), in welcher, ebenfalls vorher vom Empedokles die Rede gewesen, gesagt wird, Eracm und Demokrit hätten geglaubt, daß aus Einem Vieles (nehmlich qualitates verschiedenes) oder aus Vielem Eins werde (*non ovta ex uno nulla γινώσκουσιν, ovta ex πολλοις δε*); wiewohl E. und D. von dem viel spätern Empedokles selbst nichts wissen, und also nur von ähnlichen Lehren sprechen konnten, falls dieses *Raisonnement* ihnen unmittelbar angehört, und nicht Reflexion des Aristoteles enthält.

Den Eleaten aber räumte er soviel ein, daß ohne leeren Raum Bewegung nicht möglich sey, daß der leere Raum nicht das Reale, aber doch etwas Wirkliches sey a). — Leucipp setzte also in seinem System die Mehrheit der Substanzen und die Bewegung oder überhaupt Veränderung, und zur Erklärung der Möglichkeit beider die Materie, die nicht Eines sondern Vieles ist, und den leeren Raum voraus. Die objective Wahrheit jener Voraussetzungen nahm er ohne Beweis an, weil sie auf unmittelbarer Erfahrung beruhen, und die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben gründete sich bei ihm zum Theil darauf, daß ohne sie die Möglichkeit der Erfahrung nicht zu erklären ist. Er setzte also gerade dasjenige als objective Wahrheit voraus, was die Eleaten für bloßen Schein aus ihrem System erklärt hatten *).

Das System des Leucipp ist daher das entgegengesetzte des Eleatischen. Dieses setzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine intelligible, und erklärte jene für Schein; dieses erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objectiv

6) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. *Λευκίππος δ' αὖτις φησὶ λόγους, οὐκ ἔστιν πρὸς τὴν αἰσθησὶν ὁμολογουμένως λεγόντας, οὐκ ἀνείρησιν οὐτε γένεσιν, οὐτε φθορᾷ, οὐτε κινήσει καὶ τὸ πλεονὸς τῶν ὄντων. ὁμολογῶντες δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἐν κατασκευάζουσι, ὥς οὐτε ἐν κινήσει οὐσαν ἀντιπρὸς, τὸ τε πρὸς μὴ ὄν, καὶ τὸν ὄντος οὐδὲν μὴ ὅτι φησὶν ἑαυτοί.* [Die letzten Worte übersetzt ich so: und daß er das Leere das Nichtseiende, und nichts Wirkliches (Seiendes) nichtseiend nannte. Des Verfs. Uebersetzung bleibt seinen Sinn. Auf. d. Φ.]

*) Die in der Anm. 7. zuerst angeführte Stelle des Aristoteles scheint anzudeuten, daß Leucipp in seinem verloren gegangenen *Raisonnement* die Vielheit aus dem Begriffe des Unendlichen Seyns zu erklären sucht, und auf das Ungenügende in jeder Erklärung des Scheins bei den Eleaten hinwies, und daß er sonach nicht von der bloßen Voraussetzung der Erfahrungsekenntnis ausging. Uebrigens ist das System des Leucipp und Democrit, obgleich es die Erfahrung zu stützen sucht, doch kein empirisches System, denn seine Principien sind keine Gegenstände der Wahrnehmung, sondern gedachte einfache Principien. S. die folgenden Anmerkungen. Letzteres ist die Seite, von welcher dieses System zugleich den Lehren des frühern Ionier entgegengesetzt ist. X. d. Φ.

Wesen, und Körper [Atomen] für die einzige Art von Wesen. Dieses materialistische System unterscheidet sich von den ältern Systemen dadurch, daß es die Bestandtheile und Bedingungen der Körper deutlicher entwickelt, und darauf den Versuch, die Entstehung der Welt zu erklären, bauet. Leucipp versuchte dabei nach dem richtigen Grundsatz, die Natur aus der Natur zu erklären, und legte dadurch den Grund zur Naturwissenschaft*); nur beging er den damals unvermeidlichen Fehler, daß er aus der äußeren Natur auch die Natur des menschlichen Geistes zu erklären vermeinte.

Das Hauptproblem, welches sich Leucipp zur Untersuchung vorlegte, war: wie ist die äußere Natur, als Inbegriff verschiedener Wesen, mit mannichfaltigen Veränderungen möglich? Indem er von allen besondern Beschaffenheiten der Erfahrungsgegenstände abstrahirte, blieb nur der allgemeine Begriff eines Realen, das sich im Raume befindet und bewegt, übrig. Der Begriff Raum war damit schon verknüpft, ohne ihn besonders zu denken; das Reale und der Raum, den jenes einnimmt, war in einander geschmolzen. Daher war nicht vom Raume, sondern von dem leeren Raume als Bedingung der Bewegung die Rede. Unter Bewegung versteht Leucipp alle Arten von Veränderungen. Die Bewegung im Raume betrachtet er aber als die ursprüngliche Bewegung, und die übrigen als abgeleitet.

I. Die Principe alles Wirklichen sind also das Reale in dem Raume, das den Raum erfüllende ($\pi\lambda\eta\rho\epsilon\varsigma$) und der leere Raum, das Leere ($\tau\omicron\ \kappa\epsilon\nu\omicron\nu$). Beides ist das einzige Wirkliche in der Natur, das Eine als das Po-

*) Diesen Vorzug hebt vorzüglich Aristoteles in der mehrmals angeführten Stelle de gen. et corrupt. I, 8 hervor: $\acute{o}\delta\omega\ \delta\epsilon\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\ \pi\alpha\nu\tau\omega\ \iota\pi\epsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\ \delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma\ \lambda\epsilon\upsilon\kappa\iota\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\eta\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$, $\alpha\rho\chi\eta\ \pi\omicron\iota\eta\tau\alpha\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\eta\ \pi\epsilon\rho\ \sigma\omicron\nu$, wobei zu bemerken ist, daß Aristoteles hier wie in der Stelle Anmerk. 34 das Naturprincip im Gegensatz des teleologischen oder des Zweckbegriffs versteht.

sitive (ον) das andere das Privative (μη ον). *) — Denn das Leere ist dasjenige, wo etwas Reales seyn könnte, oder gewesen ist, aber jetzt nicht ist. Es kommt ihm also eben so gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides so verschieden ist, daß das Reale nicht das Leere, und das Leere nicht das Reale ist †).

II. Daß das Reale in der Anschauung (die Körper) auflösbar, theilbar, veränderlich sey, ist eine That-
sache. Die Erfahrung lehrt, daß die Körper entstehen, zu-
nehmen, abnehmen, und wieder gänzlich aufgelöst werden.
Das Reale kann aber an sich keine Veränderung erleiden.
Erde, Luft, Wasser, Feuer, welche Andere als Elemente be-

) Nach Simplicius (in phys. p. 7) zu schließen, nannte Leucippus selbst seine Prinzipien der Dinge, an die Eleaten erinnernd, das Seyende und das Nichtseyende; aber er erkannte sie als sich auf einander beziehend und gleich mächtig, — Positives und Negatives; nur erklärte er beschränkend jenes von den raumerfüllenden Atomen, dieses von dem leeren Raum. — οὗτος (Λευκ.) ἀπειρα καὶ μετὰ κενόμενα ἐκείναι τα στοιχεῖα, τοὺς ατομους, καὶ τὰν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἀπειρον τὸ πλῆθος, διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιούτου ἢ τοιούτου εἶναι, ταύτην γενεὴν καὶ μεταβολὴν ἀδιαλείπτου ἐν τοῖς οὐσι διαρῶν· οὐ δὲ οὐ μᾶλλον τὸ οὐ ἢ τὸ μὴ οὐ ὑπερχειν, καὶ αἰτίας ὁμοίως εἶναι τοῖς γινομένοις ἀμφω. τῶν γὰρ τῶν ατομῶν οὐσίαν ταύτην καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος, οὐ εἰσὶν εἶναι, καὶ ἐν τῷ κενῷ φερεσθαι, ὅπερ μὴ οὐ καλεῖ, καὶ οὐκ εἰσαττον τοῦ οὐτος εἶναι φησὶ. Ferner ist ihm hiernach das Seyende, oder das Welle, das unendlich Man-
nichfaltige, ein ursprünglich Vieles, (s. die Stelle Num. 7 Arist. de coelo III, 4. φασὶ γὰρ εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλη-
θεῖ μεν ἀπειρα, μεγάθυ τα ἀδιαίρετα.) oder das Eine, welches ein
Anderes außer sich hat; und hiermit hat die Lehre des Leucipp den
Begriff des relativen Seyns zum bestimmteren Bewußtseyn ge-
bracht. A. d. S.

†) Aristoteles de generatione et corrupt. I, c. 8. το γὰρ κυρίως οὐ
παραπληθεῖς (πὰν πλήρης) οὐ, ἀλλ' εἶναι τὸ τοιούτου οὐχ ἔν, ἀλλ'
ἀπειρα τὸ πλῆθος, καὶ σφοδρὰ διασμικροῦται τῶν οὐκῶν. ταύ-
τα δ' ἐν τῷ κενῷ φερεσθαι. κενόν γὰρ εἶναι. Metaph. I, c. 4.
Λευκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημοκρίτος στοιχεῖα μὲν τὸ
πλήρες καὶ τὸ κενόν εἶναι φασὶ, λεγόντες τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ μὴ
οὐ. τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ σφαιρὸν τὸ οὐ, τὸ δὲ κενόν γὰ
καὶ μανὸν τὸ μὴ οὐ διὸ καὶ οὐδὲν μᾶλλον τὸ οὐ τοῦ μὴ οὐτος
εἶναι φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενόν τοῦ σώματος. αἰτία δὲ τῶν οὐκῶν
ταύτα ὡς ὕλη.

trachten, sind schon zusammengesetzt, und taugen also zur Erklärung nichts. Die letzten Bestandtheile des Zusammengesetzten müssen nicht weiter theilbar und unveränderlich (*απαθή*) seyn; durch ihre Zusammensetzung und Trennung, verschiedene Lage und Verbindung muß alles Veränderliche an Körpern erklärbar seyn. Weil die letzten Bestandtheile das Reale ausmachen, so müssen sie noch immer als etwas den Raum Erfüllendes (*στερεα*) gedacht werden. Als letzte Bestandtheile sind sie aber untheilbar (*ατομα*) und wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar *). Insofern sie noch immer etwas Reales sind, und einen Raum einnehmen, können sie nicht ohne Figur gedacht werden, welche die einzige ursprüngliche Eigenschaft ist *), welche ihnen zukommt,

8) Aristot. de generatione et corrupt. Hierher gehören die Stellen I, 8. *ὅτι οὐ μὲν (Διὸς) στερὰ — λέγει τὰ ἀδιαίρετα καὶ — ἀπεριούσιον εἶναι οὐκ ὀρθῶς τῶν ἀδιαίρετων στερῶν ἕκαστον.* — später: *ἀναγκάσιον ἀπαθεῖς τὰ ἑκαστὸν λέγειν τῶν ἀδιαίρετων (οὐ γὰρ οἷον τὰ πᾶσι, ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ πένου) καὶ μηδενὸς ποιή- τινος παθεῖν (οὐτε γὰρ σκληρὸν, οὐτε ψυχρὸν τὸ πᾶσι εἶναι, θάλασσαν).* — [S. auch die vor. Anm. Galen. (de elementis Hippocr. Lib. II. Cap. II. giebt daher auch folgenden Unterschied zwischen Democrit und Epicurus an: *τινὲς μὲν — ὡς σκληροῦς ἀσθενῶν, καθεύκοντες οἱ περὶ τὸν Εὐκλείδου. ἄλλοι δέ, ὅτι οὐ σμικροῦς ἀδιαίρετα καθεύκοντες οἱ περὶ τὸν Διόγηνου κ. τ. λ.* Buhle nimmt Letzteres ganz streng, und behauptet nicht ohne Wahrscheinlichkeit, Democrit habe die Einfachheit wohl nur so weit angenommen, als sie für die sinnliche Wahrnehmung, nicht für die Analyse des Bestandes statt finde. Democrit aber ging entschieden weiter. S. unten. Simplicius in physica Aristotel. p. 7. [S. m. Anm. zu S. 262 I. Zuf. d. F.]

9) Außer den schon angeführten Eigenschaften der Grundkörper des Democrit sind noch zu bemerken die Undurchdringlichkeit, welche, wie Liedemann (Weiß der spekul. Philos. I, S. 232) sehr richtig bemerkt hat, besonders in den Beweisen der Atomistiker für den leeren Raum hervortritt, s. die Stelle Anm. 15; aber unser Verf. meinte mit obigem Ausdruck: ursprüngliche Eigenschaft, wohl diejenige, durch welche die Atomen sich ursprünglich von einander unterscheiden; (S. die zu Anm. 4 angeführte Stelle de coelo I, 7) da sie, was hier noch bemerkt werden muß, dem Wesen nach gleich und ewig sind, weshalb es in der eben genannten Stelle weiter heißt: *τῶν δὲ φύσιν ποιεῖν αὐτῶν εἶναι μὴ ὡς πᾶσι ὅτι εἰς χρόνον ἕκαστος εἰνὴ μὴ ὡς πᾶσι.* X, d. F.

III. Zur Erklärung der Mannichfaltigkeit der körperlichen Wesen nahm Leucipp eine unendliche Mannichfaltigkeit von Figuren an. Außerdem fand er nach Abstraction aller empirischen Beschaffenheiten keinen Grund, diese oder jene bestimmte Figur mit Ausschließung anderer bestimmten Atomen beizulegen. Er unterschied auch keine besondere Figur für die Elemente, (denn diese betrachtete er schon als Aggregate von Atomen,) das Feuer ausgenommen, dessen Atomen er alle für rund erklärte*). Zu der unendlichen Zahl von Figuren kommt noch die Verschiedenheit der Ordnung und Lage in den Zusammensetzungen, indem ein Atom sich bald mit diesem, bald mit einem andern verbindet, und bald diese, bald jene Lage einnimmt, und endlich die Größe und Kleinheit der Atomen**). Aus allen diesen Momenten erklärte Leucipp die mannichfaltigen Körperarten⁹⁾. Die

*) Vergl. Arist. de anim. Lib. I, c. 2. (Δημοκρ.) ἀπειρὸν οὐκ ὀντο σχημάτων καὶ ατομῶν τὰ σφαιροειδῆ πυρὶ καὶ ψυχῇ λεγόμενα ἐν τῷ περὶ τὰ καλούμενα ζώματα, ἢ φανταί, ἐν ταῖς διατῶν θυρίδων ἀκτίσιν· ὡς τὴν παντοφάνειαν αἰσθάνεσθαι λέγει τῆς ὁλῆς φύσεως ὁμοίως δὲ καὶ Λευκίππος. Den Grund der unendlichen Mannichfaltigkeit von Figuren, welche die Atome annehmen können, weshalb sie bei Stobäus ecl. p. 356., denn hier sind offenbar Leucipp und Anaxagoras Namen vertauscht, ατομὰ πολυσχημόνα genannt werden, gibt Simplicius in der zu S. 325 angeführten Stelle so an: διὰ τὰ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι, was zugleich die Relativität des Gegeben bezeichnet.

**) Klarer fährt Aristoteles in der Anm. 9. angeführten Stelle die Ursachen der Verschiedenheit, welche Demokrit annahm, auf Bildung, Gestalt (φύσις das eigenthümliche Wort), Stellung oder Ordnung (διάταξις) und Lage (τόπος = θέσις) der Atome zurück, Bestimmungen, welche mit dem Begriffe des Untheilbaren unvereinbar sind.

9) Aristoteles de Genes III, 4. ἀπὸ διαφορῆς τὰ σώματα σχημασιν, αἷμα δὲ τὰ σχήματα, αἷμα καὶ τὰ ἄλλα σώματα φασιν (Λευκ. καὶ Δημοκρ.) εἶναι. ποιοῦν δὲ καὶ τὴν ἑκάστου τοῦ σχήματος αἰσθάνεσθαι οὐδὲν ἐπιδεικνύσαν, ἀλλὰ μόνον τὸ περὶ τὴν σφαίραν ἐπιδεικνύσαν, περὶ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ ἄλλα μεγάλα καὶ μικρά τε διακρίνει. de generatione et corrupt. I, c. 2. καὶ δὲ φασιν (Δημοκρ. καὶ Λευκίππος) τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φανερῷ εἶναι, ὅτι αἱ αἰτίαι αἰσθάνεσθαι τὰ σώματα ἀπὸ τῆς ποικιλίας αὐτῶν καὶ μεταβολῆς τῶν συνειρημένων τὰ αὐτὰ πάντως δοκεῖν ἄλλῃ καὶ ἄλλῃ καὶ μετακινεσθῆναι, μετὰ ἐμμιχρῶν, καὶ ὁμοίως.

Verbindung der Atomen zu Aggregaten ist die Entstehung eines Körpers; ihre Trennung, ist Zerstörung desselben. Die Veränderung in der Ordnung und Lage der Atomen ist der Grund jeder Veränderung in den Körpern. Ein Trauerspiel und Lustspiel besteht aus denselben Buchstaben; aber die Ordnung und Verbindung ist anders ¹⁰⁾.

IV. Da Leucipp alle Veränderungen aus der Veränderung des Verhältnisses der Atomen im Raume, das ist Bewegung zu erklären sucht, so konnte er die Bewegung nicht weiter ableiten, sondern mußte sie als gleichemig mit den Atomen annehmen. Denn außer diesen, dem Realen und dem leeren Raume, giebt es nichts Wirkliches mehr; um consequent zu seyn, durfte er kein anderes Princip der Bewegung annehmen, sondern mußte den Atomen selbst eine innere Bewegkraft beilegen. Die Eleatiker hatten den Physikern vorgeworfen, ihr System gründe sich auf eine Entstehung aus

ἑτερον φαινέσθαι ἕως μετακινήσεως ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τροπῶν δια γίνεσθαι καὶ κομῶδια γραμμάτων. Metaphysicor. I, c. 4. καὶ καθάπερ οἱ ἐν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τὰλλα τῶν καθίσω αὐτῆς γένεσθαι, τὸ μῆλον καὶ τὸ πυκνὸν τῶν καθήκτων ἀρχὰς τιθέντες, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὕτως (Λευκ. καὶ Δημόκρ.) τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φασί· ταύτας μὲντοι τρεῖς εἶναι λέγονται, σχῆμα τε καὶ τάξις καὶ θέρμην· διαφέρειν γὰρ φασὶ τὸ οὐ ρυσμὸς καὶ διαδιγῆ καὶ τροπή μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ρυσμὸς σχῆμα ἐστίν, ἡ δὲ διαδιγῆ τάξις, ἡ δὲ τροπή θερμὴ. [cf. phys. I, 6. S. weiter die vorige Anm.] Simplic. in Phys. Aristot. p. 7. τῶν ὡ αὐτοῖς σχημάτων ἀπείρου τὸ πλῆθος. (S. m. Anm. zu S. 325.)

- 10) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 3. Δημόκρ. δὲ καὶ Λευκ. ἐκ σωματικῶν ἀδιαφαιτῶν τὰλλα συγκινῶσθαι φασί· τὰντα δὲ ἀπείρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι, καὶ τὰς μορφὰς αὐτὰ δὲ πρὸς αὐτὰ διαφέρειν τούτοις, ἐξ ὧν εἰσι, καὶ θέρμην καὶ τάξιν τούτων. c. 2. Δημόκρην δὲ καὶ Λευκίππον ποιήσαντας τὰ σχήματα, τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσιν· διακρίσει μὲν καὶ συγερύσει, γένεσιν καὶ φθορᾷ τάξις δὲ καὶ θερμὴ ἀλλοίωσιν, c. 3. καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιοῦν· διαλύμενα δὲ φθορᾷ. ποιοῦν δὲ καὶ παύειν, ἢ τυγχάνουσιν αὐτομένων, τὴν οὐκ ἐν εἶναι, καὶ συντιθέμενα δὲ, καὶ παρὰ πλεονομενῶν, γίνεσθαι· [συμπλοκή καὶ περισπλέειν scheinen die eigenthümlichen Ausdrücke dieser Schule gewesen zu seyn. Vgl. Ar. de gen. et corrupt. II, 4. wo daher wohl Einige fälschlich ἀπώλλεσθαι lesen. Vgl. d. φ.]

Nichts. Diefem Vorwurf auszuweichen, ging Leucipp von den Erfahrungsgegenständen aus, zerlegte sie in ihre formalen Bestandtheile, und da er in der Erfahrung Bewegung fand, so konnte er auch die Bewegkraft nicht von den letzten Bestandtheilen trennen. Wäre in diesen nicht der Grund der Bewegung, wo sollte er sonst seyn? *). Deswegen verdient also Leucipp den Tadel des Aristoteles nicht, daß er die Bewegung zugleich mit den Atomen als ewig setzte ¹¹⁾. Wahrscheinlich aber legte er nicht allen Atomen in gleichem Grade Bewegung bey ¹²⁾, sondern nahm an, daß die runden, die Bestandtheile des Feuers wegen ihrer Gestalt am leichtesten Bewegung empfangen und mittheilen können. Daher besteht auch die Seele aus solchen runden Atomen ¹³⁾.

*) Nur muß zugleich das Fecre oder Negative als Bedingung der Bewegung (s. die folgenden Sätze und Anmerkungen) gedacht werden. X. d. S.

11) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8, ταυτα δ' ἐν τῇ κίνησι γαρουδαι — ποιῶν δὲ καὶ παύειν. de Caelo I, c. 7. τὴν δὲ φύσιν φύσιν αὐτῶν (ατομῶν) εἶναι μίαν. — τούτων δὲ, καθάπερ λέγομεν, ἀνεγκλίον εἶναι τὴν αὐτὴν κίνησιν. Vgl. Zus. zu Anm. 4. Metaphysic. I, c. 4. περὶ δὲ κινήσεως, ὅτι ἢ πᾶς ἵκαρχει τοῖς οὐσι, καὶ οὗτοι κινῶνται τοῖς ἄλλοις καθύμης ἀφαισιν, [XII, 6. οἷοι ποιοῦσιν καὶ ἀφαισιν, οἷον Ἀντικύπτος, καὶ Πλάτων καὶ γὰρ εἶναι φασὶ κινῶν. S. auch den Ipsaq zu Anm. 18.]

12) Daß die Atomen eine und dieselbe Bewegung haben sollen, scheint in der Stelle des Aristoteles de coelo I, 7 (s. Anm. 11) nur eine Folgerung dieses Kritikers zu seyn. Die Verschiedenheit der Bewegung wird vielmehr bei D. durch die Gestalten der Atomen und ihre Berührung bestimmt. *Ἀντικύπτος μὲν δύο ὁμοῖα (γυμνασίου καὶ διαμνησίου) ἐν αἷρι* sagt Aristot. de gen. et corr. I, 8. *διὰ τοῦ κένου καὶ διὰ τῆς ἀφῆς.* Daher der Bericht des Lactantius (de ira dei Cap. 10. §. 6 sqq.) der mit Cicero de nat. deor. I, 24 und zum Theil auch mit der in m. Anmerk. zu S. 327 angeführten Stelle des Aristoteles übereinstimmt, mit Unrecht von Kießmann verworfen wird. Jener sagt nämlich von Leucipp: Sed occurrebat ei, quod si una esset omnibus eademque natura, non posset res efficere diversas, tanta varietate, quantum videmus inesse mundo. Dixit ergo laevia esse et aspera et rotunda, et angulata et hamata. Haec, inquit, per inane irrequietis motibus volitant, et huc atque illuc feruntur, sicut pulveris minutias videmus in sole, quum per fenestram radius ac lumen immiserit. Ex his — universa gignuntur et rursus in eadem resolvuntur. Vgl. Institutiones Lib. III. C. 17. §. 25.

13) Aristoteles de Caelo III, c. 4. (Siehe Anm. 9.) [Diesen Punkt berührt auch die Kritik des Aristoteles (de gen. et corr. I, 8.) aus

V. Das zweite Princip der Natur ist das Leere, der leere Raum *). Leucipp machte zuerst den Versuch, Gründe für dessen Realität aufzustellen, weil er von den Eleatikern war angefochten worden, und weil sein ganzes System sich darauf stützte. Denn ohne leeren Raum können die Atomen nicht als von einander getrennt gedacht werden, sondern machen ein Continuum aus ¹²). Zweitens ist auch der leere Raum eine Bedingung der Bewegung. — Unter dem Leeren verstand aber Leucipp nicht allein den leeren Raum, in welchem alles Reale aufgehoben ist, sondern auch den Raum, der mit dem Realen weniger angefüllt ist, und also im Gegensatz mit dem ganz Vollen eine Negation enthält (το μᾶλλον) ¹³). Seine Beweise gehen zwar auf

το γὰρ ταῦτα ἀτομα, το μᾶλλον ἀποδοῦναι τὸ πρὸς τῷ ὄντι το ὅλον. Hiernach also machte Leucipp die Wärme (oder Feuer) von der runden Figur der Atomen abhängig, insofern er die runden Atome für die beweglichen hielt. Zus. d. S.

*) Liebermann sagt, es sey darin ein Widerspruch, daß 2. den leeren Raum als ewig neben den Substanzen angenommen, und dennoch ihn für etwas nicht Reelles erklärt habe (Geist der spekul. Philos. S. 232), aber 2. setzt ihn nicht neben die Substanzen, (wenn wir nemlich den ältern Berichterstattern folgen, und von Diogenes L. absehen), sondern er setzt das Leere mit dem Vollen, das Negative selbst als ein Relatives, mit dem relativen Seyn Gegebenes. S. m. Num. zu Satz II. Wenigstens wird vom Demokrit bei Aristot. (met. IV, 5) gesagt, nach ihm sey das Leere und das Volle auf gleiche Weise in jedem Theile vorhanden, obgleich das eine von diesen das Seyende, das andere das Nichtseyende sey. Aber konnte nicht auch diese Bestimmung dem Demokrit eigenthümlich seyn? Vom Demokrit sagt dieß Galen. (de element. Hippocrat. Lib. I. C. II.) bestimmt: καὶ τὴν ἀληθεῖαν ἐν καὶ μηδὲν εἶναι τὰ κενὰ καὶ γὰρ αὐτὰ καὶ τοὺς εἰρημῶν αὐτοῦ, ἐξ μὲν τῶν ἀτομῶν ἐν μᾶλλον μᾶλλον δὲ το κενόν. X. d. S.

15) Aristoteles de generat. et corrupt. I, c. 8. διὰ τοῦ κενου γιγνομαινης τῆς διαλυσεως καὶ φθορας καὶ τῆς αὐξησεως, ἐκτετακμηνων ἐκινῶν, [S. ferner auch die zu Num. 4. angeführte Stelle des Aristoteles de coelo I, 7.]

16) Aristoteles Meteorol. I, c. 4. Man sehe Num. 7. [Vielleicht machte erst Demokrit, welcher überhaupt die Lehren des Leucipp entwickelte, diesen Unterschied; — wenn auch Aristoteles in der angeführten Stelle, wo er von den Atomen redet, die Lehre beider

Beides, sowohl den absoluten, als den relativen leeren Raum, aber sie beweisen doch nur etwas für den relativen. —

1) Bewegung ist ohne leeren Raum nicht möglich. Denn wäre der Raum, in welchen ein Körper übergeht, voll, so könnte er nichts in sich aufnehmen. Nähme er noch einen Körper auf, so wären zwei Körper in einem Raume, und es ließe sich kein Grund denken, warum nicht unendlich viele in demselben, und das Größte in dem Kleinsten seyn könnte. 2) Die Erfahrung lehrt, daß in ein mit Asche angefülltes Gefäß noch eben so viel Wasser gefüllt werden kann, als das leere Gefäß faßt. Dieses beweist offenbar, daß in dem Wasser leere Zwischenräume sind. 3) Die Erfahrung lehrt, daß es Körper gibt, welche in einen kleinern Umfang zusammengepreßt werden können, z. B. der Wein in einen Schlauch, welches sich nicht erklären läßt, ohne anzunehmen, daß leere Zwischenräume vorhanden sind, welche einige Theile des gepreßten Körpers einnehmen¹⁵⁾. Diese Beweise sind bloß empirisch, weil sie sich lediglich auf Erfahrung gründen, und dem Standpunkte angemessen, welchen sich Leucipp gewählt hatte. Da-

zusammenfaßt, und von beiden ohne Unterschied spricht. Ein Excerpt des Stobäus (eccl. phys. p. 306) giebt zwischen beiden folgenden Unterschied an: *Λευκιππος· Μηλοποιος αρχας και στοιχειων το πληρες και το κενον. Δημοκριτης τα παρτα και κενον.*

Zuf. d. D.

- 15) Aristot. Physic. IV, c. 8. *Οι φυσικωτικες ειναι κενον* (worunter die vorher angeführten Leucipp und Demokr. verstanden werden) *λεγουσι εν μιν, οτι η κενωσις η κατα τοπον ουκ αν ειη αυτη οτι παρτα και αυξησις· ου γαρ αν δεχαιτο αυται κενωσις, ει μη η κενον· το γαρ πληρες αδυνατον ειναι δεχασθαι· ει δε δεχαιτο, και εστι δυο εν τω αυτω, ενδεχοιτ' αν και οποσων αν ειναι σωματα· — ει δε τουτο ενδεχεται, και το μικροτατον δεχεται το μεγαλυτον· κ. τ. λ. — αλλοι δε (τροπον διεικνουσιν οτι εστι κενον) οτι φυσικωτικη ειναι αυριοντα και πλοσυρμενα· οιοι και τον οινον πασι μετα των φυσικων δεχασθαι τους πιδους, ως εις τα κενοντα κατ' αυριοντος του πικνουμενου σωματος. Ετι δε και αυξησις δοκει γινεσθαι πασι δια κενου· την γαρ τροφην αυται σωματα δυο δε σωματα· αδυνατον αν ειναι· Μαγνησιον δε· και το περι της ταρρας παιοντα, η δεχεται ισαν ψαλιν, οσαυ το αυγιον τα κενον αν· [Die Beweise werden also in dieser Stelle, um es kurz zu sagen, von der Undurchdringlichkeit, dem Vackethum und der Compressibilität der Körper hergenommen.] Zuf. d. D.]*

her erteilte er auch dem Raume objective Realität, weil er die Bedingungen der Erfahrung in der Erfahrung selbst aufsuchte; dadurch gab er aber auch zu der Frage Anlaß: wenn der Raum etwas Wirkliches ist, worin existirt der Raum? womit Jeno die Empiriker ängstigte.

Den leeren Raum hielt Leucipp für unendlich¹⁶⁾. Denn da die Atomen unendlich der Zahl nach sind, so muß auch der Raum, der sie faßt, und in dem sie sich bewegen sollen, ohne Grenzen seyn.

VI. Alles ist und geschieht durch die Nothwendigkeit (*αναγκη*)¹⁷⁾. Obgleich Leucipp sich nicht weiter erklärt hatte, was er unter Nothwendigkeit verstehe, so darf man doch annehmen, daß ein so consequenter Denker, der die Natur aus der Natur erklärte und nicht in das Gebiet des Ueber sinnlichen ausschweifte, nichts anders als die Verkettung der Naturursachen oder den Mechanismus gemeint habe. Das Wort, dessen er sich bediente, drückt den Begriff einer Ursache sehr gut aus, und ist auch noch von Plato so gebraucht worden *).

16) Plutarch. de plac. Philos. I, c. 18. το δε κενον απειρον τῷ μεγεθι. Diogenes Laert. IX. §. 31. το μὲν παν απειρον φησιν, ὡς προσηρηται. τουτου δε το μὲν πληρες ειναι, το δε κενον.

17) Diog. Laert. IX. §. 53. ειναι τε; ὡςπερ γενεσεις κοσμου, οντα και αυξησεις και φθισεις και φθορας κατα τινα αναγκην, ἢ ὅποια εωλιν, ου διασφαει. Stob. Eclog. Phys. Vol. I, p. 160. Αιτιμιππος παντα κατ' αναγκην. την δ' αυτην υπαρχειν εμαρμενην. λεγει γαρ εν τῷ περὶ του· ουδεν χρημα ματην γιγνεται, αλλα παντα εκ λογου το και υπ' αναγκης. Diese Angabe ist aus mehreren Ursachen sehr verdächtig. Eine Schrift dieses Philosophen περὶ του ist unerwartet, [außer Stobäus führt sie kein anderer alter Schriftsteller an] der angeführte Gedanke paßt nicht zu seinem System, wenn man unter λογος und εμαρμενη, wie man muß, die Wirkung einer Intelligenz versteht (und scheint selbst einer andern Stelle des Stobäus ecl. phys. p. 442 f. Anm. 19. zu widersprechen.) Der Text des Stobäus ist wahrscheinlich lückenhaft und verdorben. Von Demokrit führt Diogenes IX, §. 46 eine Schrift περὶ του an.

*) Vielleicht nannte er sie auch mit Demokrit (s. Plutarch. de plac. 1, 25. 26.) ατυτητα. In der angeführten Stelle des Ekero, wo von dem zufälligen Zusammentreffen der Atomen die Rede ist, ex his effectum esse coelum atque terram nulla cogente natura, sed concurren quodam fortuito) spricht sich mehr der Beurtheiler

VII. So viel Ehre die bisher angeführten Sätze dem Leucipp machen, so ungereimt ist seine Kosmogonie. Aber welche ist es nicht mehr oder weniger? Hätte sich Leucipp damit begnügt, die Bedingungen und Gesetze der Erfahrungswelt, wie sie uns erscheint, aufzusuchen, so hätte er sich in seinen Schranken gehalten, und sein Versuch wäre verdienstlich gewesen, ohne sich irgend einem gerechten Tadel auszusetzen. Allein das Bestreben, in allem das Gegentheil von dem Eleatischen System zu thun *), führte ihn zu weit. Er konnte immer seinem System gemäß behaupten, daß die Bewegung ewig ist, alle Körper unaufhörlich Veränderungen unterworfen sind, daß daher auch Welten abwechselnd entstehen und vergehen ¹⁸⁾, ohne doch selbst den gefährlichen Versuch zu machen, die Entstehung der Welt, als eine Begebenheit, die er mit angesehen, zu beschreiben. Die Fragmente, welche Diogenes ¹⁹⁾ und der Pseudo Drigenes davon aufbewahrt ha-

der atomistischen Lehre aus, welcher unkritisch das Ältere und Neuere vermischte. Freilich fällt in dem Verhältnisse der Atomen, wo Eins mit dem Andern von Außen verbunden wird, die Nothwendigkeit mit dem Zufalle zusammen. X. d. S.

*) Dies läßt sich jedoch aus der Consequenz seiner Dogmen nicht bars thun. Was aber die von Diogenes und dem Pseudorigenes vorgebrachten kosmogonischen Lehren anlangt, so geben sich diese als verworren vorgetragene Folgerungen aus Leucipps Lehre ziemlich deutlich zu erkennen. X. d. S.

18) Diogenes Laert. IX, §. 51. κόσμους τε αὐτῶν ἀπειρους εἶναι, καὶ διαλυθῆναι εἰς ταῦτα. [Vgl. Simpl. ad phys. Arist. VIII, 1, p. 257b οἱ μὲν γὰρ ἀπειρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ — Λευκίππον — γινόμενους αὐτοὺς καὶ φθινομένους ἔπειθεντο ἐπ' ἀπειρον, ἄλλων μὲν αἰετὶ γινόμενων, ἄλλων δὲ φθινομένων, καὶ τὴν κίνησιν αἰδίαν εἰλεγον.]

19) I. I. §. 50. τοὺς τε κόσμους γίνεσθαι σώματων εἰς τὸ κενόν ἀπιπτόντων καὶ ἀλλήλοις περιπλεκόμενων κ. τ. λ. und §. 51. γίνεσθαι δὲ τοὺς κόσμους οὕτω φερεσθαι καὶ ἀποτομῇ ἐκ τῆς ἀπειρου πολλὰ σώματα, παντὰ τοῖς σχήμασιν, εἰς μέγα κενόν ἅπασιν ἀθροισθέντα διττῇ ἀπεργαζέσθαι μιᾷ, καθ' ἣν προσκρούσθαι καὶ παντοδαπῶς κυκλούμενα, διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια: ἰσορροπεῖν δὲ διὰ τὸ πλῆθος μέγατι δυναμένων πῶς περιφερεσθαι, τὰ μὲν λεπτὰ χωρεῖν εἰς τὸ ἐξῶ κενόν, ὥσπερ διαττόμενα: τὰ δὲ λοιπὰ, συμμενῆν, καὶ περιπλεκόμενα συγκυτάρχεσθαι ἀλλήλα, καὶ ποιεῖν τὸ πρῶτον σύστημα σφαιροειδές.

den, sind zum Theil so abentheuerlich, daß man gerne glauben möchte, sie wären entlehnt worden, wenn man nicht allein vor, sondern auch nach ihm dergleichen fände. Die Kenntniß der Naturgesetze könnte noch allein einen solchen Versuch erträglich machen, die aber bei diesem Philosophen noch zu mangelhaft war. Die Kosmogenie selbst gehört nicht mehr in die Geschichte der Philosophie, sondern der Physik. Nur die Bemerkung dürfen wir nicht übergehen, daß Leucipp der erste war, der die Entstehung der Welt aus bloß physischen Kräften, ohne Einmischung irgend eines denkenden Wesens, zu erklären suchte ¹⁹⁾.

VIII. Leucipp war seinen Grundsätzen zufolge ein Materialist, und, was zu seinem Ruhme gereicht, ein consequenter. Dieses erhebt auch aus einem Bruchstück seiner Psychologie. Auch die Seele *) ist ein materielles aus Atomen zusammengesetztes Wesen. Er dachte sich darunter

n. z. L. Nach der letztern Stelle scheint es, als sonbetten sich die Körper wie aus einem Chaos ab, wovon doch Aristoteles und andere nichts wissen. Bei dem Verdacht, welchen dieser Bericht erregt, ist es am sichersten, sich an die in mehreren Stellen der Alten übereinstimmend vorgetragenen Behauptungen zu halten, daß durch Verflechtung und Anhäufung von Atomen mehrere Welten entstehen, indem die Aggregate in eine wirbelnde Bewegung gesetzt. In dieser Bewegung hebe sich das Leichteste, das Schwerste setze sich und bilde einen sphärischen Körper. S. auch Nagle unter d. Art. Leucippus. Hieraus erklärt L. auch das Verhältniß der Sonne und der Gestirne zur Erde, die er in Gestalt eines Tympanums sich umbrehen läßt. (Vgl. Plutarch. de plac. III. 12 und 10.) Der Untergang des Welten aber werde, wie der Untergang der kleineren Körper, bewirkt durch Fortreißung der Atome von einander. Mit Recht verwirft Krug (Gesch. der Phil. alter Welt) die von allen andern Berichten abweichende Angabe des Stobäus (sch. phys. p. 416.) nach welcher auch dem L. die Lehre von der Weltverbreitung beigelegt wird. K. d. G.

19) Stob. Eclag. Phys. Vol. I. p. 442. *Λαμβ. δε και Ατμοσφ. οὐδὲν τούτων* (nehmlich *εμπύκνωσιν τῶν κοσμοῦ καὶ ἀπορροήν διανομήν*) *φωσὶν δε αὐτοῦ τῶν ἀτομῶν συνιστάται.*

*) Nach dem Zusammenhange ist unter *ψυχῇ* zu verstehen die Lebenskraft, (S. oben in Num. 130) welche L. und Dem. nach Aristot. Brugnitz vorzüglich unter dem Begriffe der Bewegung aufstellte. Von einer Seele im höhern Sinne, wie von einer Gottheit spricht L. nicht.

nicht allein die Denkraft, sondern auch die Bewegkraft: Der letztern wegen behauptete er, runde Atomen wären ihre Bestandtheile, weil diese am leichtesten sich bewegen lassen, und in andere Körper eindringen können. Von der Art war aber auch das Feuer. Die Seele ist also ein feuriges Wesen, so wie die meisten Denker vor Leucipp, und auch einige spätere, Denkraft und Feuer für identisch hielten. Daraus erklärte er sich die Nothwendigkeit des Athemholens. Da nemlich die Feueratome in dem Körper zusammengepreßt und herausgetrieben würden, so müßte das Leben aufhören, wenn nicht andere wieder an die Stelle jener von Außen aufgenommen würden, die zum Theil selbst das völlige Zerstreuen der flüchtigen Theile verhinderten ²⁰).

Leucipp ist übrigens unstreitig der Urheber des Atomensystems, ungeachtet nach Posidonius Zeugniß schon Prochus oder Moschus, ein phönicischer Philosoph, vor dem Trojanschen Kriege Atomen behauptet haben soll ²¹). Denn das Zeugniß dieses Stollers wird erstlich selbst, wie auch die Sache nicht anders erlaubt, als ungewiß angeführt. Und gesetzt, das Factum wäre richtig, so ist doch zweitens nicht ausge-

20) Aristoteles de anima I, c. 2. ὁμοίως δὲ καὶ Ἀντικειμένης. ταύτων δὲ τὰ σωματικῶν, ψυχῆς, διὰ τὸ μάλιστα διὰ πάντας δυναθῆναι διαδύνασθαι τοὺς τοιοῦτους ὅσους καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ, κινούμενα καὶ αὐτὰ, ὑπολαμβάνοντες (Ἀθηναίους καὶ Ἀδελφούς) τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρὸν τοῖς ζώοις τῆς αἰωνίου. Διὰ καὶ τοῦ ζῆν ὅσον εἶναι τὴν ἀναπνεύσιν. σπινθαιόντος γὰρ τοῦ περιεχομένου τὰ σπινθαίοντα καὶ ἀνδλιθόντος τῶν σχηματικῶν τὰ παρὰ τὸν τοῖς ζώοις τῆς αἰωνίου, διὰ τὸ μὴδ' αὐτὰ ἡρεμεῖν μηδέποτε, βοηθίαν γίγνεται διαδοῦν, ἐπεισιστύνει αὐτὴν τοιοῦτον ἐν τῇ ἀναπνεύσει κινεῖται γὰρ ταῦτα καὶ τὰ ἐνδιαχρόνως ἐν τοῖς ζώοις ἐκκρίνεται, σπινθαιόντος τοῦ σπινθαίου καὶ πηγνύοντος καὶ ζῆν δὲ ὡς ἐν δυνάμει τοῦτο ποιεῖν. (Damit übereinstimmend wird das Uebermaß in der Aussonderung der feineren Theile, an welche die Erdenwärme gekunden ist, als Ursache des Todes genannt, in der wahr- scheinlich etwas verdörrten Stelle beim Pseudoplatarch V, 25.

Zus. d. F.]

21) Strabo L. XVI. p. 767. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 563. und des Fabric. Num. baselbst. [Diog. L. sagt IX, 30. πρώτος τὸ ἀτομὸν ἀφ' ὧν ὑπάρχει τὸ ζῶον. Vgl. Cic. de nat. deor. I, 24. und Lactant. de ira C. X, §. 5.

Zus. d. F.]

macht, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß Leucipp die Meinungen dieses Phöniciers gekannt habe, von denen kein Schriftsteller bis gegen Christi Geburt etwas anführt. Endlich, was die Hauptsache ist, Leucipp wurde auf sein System durch das Eleatische geführt, die Entstehung des ersten aus diesem ist begreiflich, und durch historische Gründe erweislich. Leucipp ist also Urheber seines Atomensystems und dieses Erzeugniß seines Selbstdenkens kann ihm nicht streitig gemacht werden.

Dieses Atomensystem fand an dem Demokrit einen scharfsinnigen Vertheidiger und Verbesserer. Das Vaterland dieses berühmten, und unter allen Philosophen vor Sokrates gelehrtesten Mannes war das [nachher] berühmte Abdera. So verworren die chronologischen Angaben verschiedener Schriftsteller sind, so kann man doch am sichersten sein Geburtsjahr um die 70—72 Olympiade ansehen ²²⁾. Die Verbindung der Stadt Abdera mit dem asiatischen Griechenland war ohne Zweifel der Bildung seines Geistes vorthellhaft ²³⁾. Aus Wissbegierde unternahm er mehrere Reisen, unter welchen die nach

22) Sein Geburtsjahr würde genauer bestimmt werden können, wenn seine Angabe, daß er 40 Jahr jünger sey als Anaxagoras, und daß er seine Schrift $\mu\alpha\gamma\alpha\sigma\tau\alpha\ \delta\iota\alpha\ \nu\omicron\sigma\tau\omicron\mu\omicron\varsigma$ 730 Jahr nach Trojas Eroberung geschrieben habe, Diogenes Laert. IX, §. 41. 34. gegründet, oder das Geburtsjahr des Anaxagoras und das Jahr der Eroberung Trojas ein fester Punkt wäre, von dem man mit Sicherheit ausgeben könnte. Sein Todesjahr ist eben so ungewiß. Alle Schriftsteller stimmen darin überein, daß er ein hohes Alter erreicht hat, sie sind aber wieder in der Anzahl der Jahre uneinig. Man kann also in seiner Chronologie nichts Festes und Ausgemachtes zum Grunde legen. Indessen ist doch so viel gewiß, daß sein Vater zur Zeit des zweiten Persischen Krieges lebte, und Xerxes auf dem Hin- oder Herzuge in Abdera von ihm bewirthet wurde. (Diog. L. IX, §. 34.) Man kann daher sein Geburtsjahr nach der 70 Olympiade, folglich zwischen Anaxagoras und Sokrates Geburtsjahr mit Wahrscheinlichkeit setzen. [S. Reiners Gesch. des Ursprungs und Verfalls d. d. G. 726.] und Bayle in dem Art. Demokrit Ann. D.]

23) So erzählt auch Diog. L. IX, 34. nach Herobot, daß Xerxes einige Magier und Schaldäer in dem Hause des Vaters des Demokrit hinterlassen habe, deren Unterricht in der Astrologie und Astrologie dieser genossen.

(Gellas), Unteritalien und Aegypten unstatig gewist, die übrigen aber, z. B. nach Persien, Indien, erdichtet sind. Auf diesen Reisen machte er Bekanntschaft mit mehreren Denkern, und sammelte sich einen großen Schatz von Kenntnissen und Beobachtungen, mit denen er hernach seine Schriften bereicherte^{*)}. Außer Leucipp^{**)} lernte er auch einige Pythagoreer, wahrscheinlich auch wohl Eleaten, kennen. In seinen Schriften erwähnte er des Pythagoras, Sokrates, Anaxagoras^{***)}, Democritus, Protagoras^{†)}. Die vielen Erzählungen von seinen Schicksalen und Handlungen, von seiner Verbindung mit Hippokrates, von seinen geblendeten Augen, von seinen Vorhersagungen und von seinem Tode sind viel zu abentheuerlich, als daß man sie nicht für erdichtet, oder mit Dichtungen vermischt halten sollte. Eine Aufzählung und kritische Sichtung derselben würde zu vielen Raum einnehmen, und hier auch nicht an ihrer rechten Stelle seyn †) — Diogenes führt eine Reihe

*) Aelian V. H. IV, 20. Clement der Alexandriner (Strom. Lib. I. p. 304. ed. Syll. Colon.) schreibt ihm ein Buchstübgen zu, in welchem sich Demokrit seiner vielseitigen Bildung rühmt, die er durch Reisen in die entlegenen Weltgegenden und Unterricht von den vorzüglichsten Männern erworben habe. Besonders rühmt er sich seiner geometrischen Wissenschaft: *μετρητικῆς γὰρ ἀποδείξεως ὡς καὶ πρὸς ἀστρονομίαν, οὗ καὶ ἀνὰ ἀστρονομίαν ἐπεδείκνυτο, καὶ πρὸς τὴν αἰὲς οὐρανίου καὶ ἐμὴς γῆς*. Da die hier vorkommende Zeitbestimmung allen Chronologischen Angaben auffallend widerspricht, selbst wenn wir dem Demokrit das höchste Alter beilegen, so vermuthete schon Brucker (I. p. 1172.) mit Recht einen Fehler in der Zahl. Daß übrigens sein Alter als Geometer im Alterthume sehr groß gewesen, bezeugt auch Cicero (de finib. I, 6.)

A. d. G.

**) Diog. L. IX. 34.

***) Ueber sein Verhältnis zu diesem erzählt Diog. IX, 34 (vgl. mit II, 14) Selbstsprechendes, woraus nur hervorgeht, daß er Anaxagoras Schüler nicht gewesen, wie er sich denn auch von dessen, ihm bekannter Lehre sehr unterscheidet; obgleich er in Platons mit ihm zusammentrifft. (Sext. Emp. VII, 140.)

A. d. G.

†) Diogenes Laert IX, §. 41, 42. Vgl. 33. Sext. Emp. adv. math. VII, 140.

†) Man findet sie gesammelt bei Brucker a. a. O. p. 1179. Das Leben des Demokrit; welches die spätere entstehende Sage dem, ebenfalls fabelhaften, Brinen des Demokrit entgegenstellt hat, Kennemanns B. d. Phil. I. 2p.

von Schriften an, welche, von logischen, moralischen, physischen, mathematischen, technologischen Gegenständen handelnd, und das Verzeichniß kann aus andern Schriftstellern noch vermehrt werden. Euides scheint aus der ganzen Menge, außer den Briefen, nur zwei als unbezweifelt echt anzuerkennen, nemlich *μεγας δια νομος* *) und *περὶ φυσικος*

- *) Vgl. Scaevae de leg. II, 12, de trans. an. XV, Aeneas I, 2, 28 und mehrere Stellen des Aelian V. H. wo er deswegen *γυμνασιος* genannt wird), läßt sich wohl auf den besten Gleichmuß des weltweisen Mannes zurückführen, welcher sich in seinem ganzen Leben, so wie insbesondere in seinen praktischen Vorschriften und in mathematischen Bemerkungen ausdrückt. Er liebt z. B. die zur rationellen Tugend (was nachher die Sage mit einer Uebertreibung dargestellt hat, die seinem moralisirenden Sinne geradezu widerspricht); er bezieht die Menschen mit, und hält sie weniger für schlecht, als für thöricht (so konnte ihm wohl auch die Gnomē, die man unter den demokreatischen Sentenzen findet, z. B. Orelli p. 84. *Απορίας διὰ τὴν ἡλικίαν τοῦ ἀνθρώπου* — angehören). Daß alles dürfte man wohl durch den lyrischen Ausdruck an, er habe alles belacht, wie von dem Heraclit, seines melancholischen Strokes wegen, gesagt wird, er habe immer geweint. Die durch Mißverständniß nun entstandene Sage erhielt wohl viele Nahrung durch den ebenen Ruf, in welchem die Aeschylische Fabel wie Livianus o. a. D. C. 163 bemerkt, erst in spätern Zeiten, wegen später Theorien kamen. Ritter (Gesch. d. Rom. Phil. S. 309) rühmt ihm jene Worte des Clem. Alex. (vgl. Clemens prom. X, 2. und Clem. Alex. II, 23) als Platoni an, und hält ein solches ungenügendes Urtheil über seinen Charakter, dem wir doch fast nur auf seinen unten betrachteten Sittenprüden erweisen können (darüber s. später) ähnlichen Muthen von sich findet man öfters auch bei Parmenides und Empedocles. L. d. P.

- *) Das Alterthum hielt dies für sein trefflichstes Werk und er, daß er wegen der Vorlesung desselben von seinen Mitschülern so reichlich belohnt worden sey, daß er seine, durch Reisen sehr vermehrte, bürgerlichen Verhältnisse dadurch wiederhergestellt, und großes Ansehen erlangt habe. (Vgl. Diog. L. IX, 39. Aelianus Lib. IV. C. 19. p. 168. u. Bayle in f. Eubect.) Daß er in poetischer Prosa geschrieben, berichtet Sueton (orat. C. 20. u. de orat. I, 11. vgl. Suet. adv. math. VII, 263.) auch läßt es sich aus seinem von Stephanus (poet. philol. in append.) und noch vollständiger von Orelli (opusc. graecor. sententiarum. T. 1. Lips. 1819. p. 91 sqq.) gesammelten physischen und ethischen Bruchstücken ersehen. Der letzte hat auch mit Recht die meisten unter dem Namen des Democreaten vorkommenden Gnomē, welche durch Kürze und antichristlichen Witz sich vor jenen etwas auszeichnen, dem Democrit, unter dessen Namen sie sich auch zum Theil dem Cicero finden, zugeordnet. S. die Wort. Orelli in dem genannten Werke p. IX. L. d. P.

τοὺς κοσμοῦ. Allein dieser Schriftsteller muß entweder die kritische Strenge zu weit getrieben haben, welches sonst sehr selten nicht ist, oder er spricht nur von den zu seiner Zeit noch vorhandenen echten Schriften. Denn Iktasylus, der unter dem Kaiser Tiber lebte, schrieb nicht nur eine Einleitung zu Demokrits Schriften, sondern theilte sie auch, wie Platos Dialogen, nach dem Inhalte in vier Classen, oder Tetralogien *). Sollten wohl alle diese untergeschoben gewesen seyn? Anders Schriftsteller als Plinius, Vitruvius, Celsus Empiricus *) erwähnen ebenfalls einige derselben. Wie wichtig wäre es für die Geschichte des menschlichen Verstandes und insbesondere der Philosophie, wenn diese Schriften noch alle vorhanden, oder doch ihr ausführlicher Inhalt bekannt wäre, um die Fortschritte der Cultur in der extensiven und intensiven Erkenntniß vollständig zu übersehen, und mit dem vorhergehenden Zeitalter vergleichen zu können!

Demokrit besaß einen vielumfassenden und durchdringenden Geist, Scharfsinn, Beobachtungsgest und Beurtheilungskraft. Vorzüglich beschäftigte ihn die Naturkunde in allen ihren Zweigen; für sie sammelte er fremde Beobachtungen und Kenntnisse, unterwarf sie der Prüfung, stellte selbst Beobachtungen und Versuche an **). Bei dieser Richtung sei

*) Diogenes Laert. IX, 3. 43 seq. Eine besondere Anekdote erzählt dieser Schriftsteller S. 40. Plato habe die Schriften des Demokrit verbrennen wollen, aber einige Pythagoreer hätten es verhindert. Aber wer kann so etwas vom Plato glauben, der wohl eher an den Schriften der Sophisten diese Intoleranz würde ausgeübt haben. Die Pythagoreer stellten ihm vor, das Verbrennen müsse zu nichts; denn jene Schriften wären schon zu sehr verbrannt. Dies mußte sich erst Plato sagen lassen? [Wahrscheinlich ging diese Anekdote von denen aus, welche sich des Plato Schwärmens über Demokrit erklären wollten.]

*) Dieser stimmt mit Galbas übereinstimmend eine Schrift des D. unter dem Namen *μικροσκοπία* (s. Suidas a. h. v.) an, welche Beobachtungen und genaue Prüfungen des in seinen übrigen Schriften Vorgelegten enthält. H. Jena. Emp. ed Fabr. p. 399 not. G. H. d. F.

**) Vgl. Diog. L. IX, 57 u. 40. wo die Werke des Ellinographen Simon angeführt sind.

nes Forschungsgeistes mußte ihm das Leucippische Atomensystem, welches das Studium der Natur durch Entfernung alles Uebersinnlichen so sehr anregt und befördert, am willkommensten seyn. Sein denkender Geist fand in demselben Befriedigung, aber auch Stoff zum weiteren Denken; er suchte daher theils das System noch mehr zu begründen, und einige Sätze blinder zu beweisen, theils noch mehrere Untersuchungen und Beobachtungen anzuknüpfen, wodurch dasselbe erweitert wurde *). Zu dem Letzten gehören vorzüglich seine Gedanken über das Erkenntnißvermögen.

1. Leucipp's System gründete sich auf drei Begriffe: Atomen, leerer Raum und Bewegung. Keines von diesen drei Dingen sey entstanden. Er hatte aber ihre Ewigkeit nicht bewiesen, sondern aus dunkeln Gründen nur vorausgesetzt. Demokrit entwickelte diese. Zuerst machte er die Entdeckung, daß sich auch von der Zeit kein Anfang denken lasse; sie sey ewig, grenzenlos. Leucipp hatte dieses schon in dem Begriffe der ewigen Bewegung dunkel gedacht; Demokrit entwickelte diesen Gedanken zum deutlichen Bewußtseyn, und schloß daraus, daß nicht Alles entstanden, sondern etwas Ewiges seyn müsse ²⁵). Die Ewigkeit der Zeit war ihm also der Grund von der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Atomen, des leeren Raums und der Bewegung. Ihre Unendlichkeit schneidet jede Frage nach weitem Gründen ab. Denn erklären, warum etwas ist, ist so viel, als den Grund einer Sache angeben. Dieses findet

... οὐκ ἔστιν ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀλλὰ πάντα ἄνωγον
καὶ ἀφθάρτητα, ὅτι πάντα κίνησις αἰετὴς.

X. b. 3.]

*) Die Ausbildung einer in dem Fortschreiten der Philosophie nothwendigen Weltanschauung, eines wesentlichen Standpunktes im philosophischen Denken, ist Demokrit's Verdienst; wir können also nicht, wie Ritter, in Demokrit's Philosophie „nur sophistische Verberbtheit“ erkennen.

X. d. 5.

25) Aristot. Physicor. VIII, c. 1. καὶ διὰ τὸν ἀφαιρούμενον καὶ διὰ τὸν προστιθέμενον, ὅς ἁδυνάτω ἀπὸ τοῦ γινώσκοντος καὶ παρὰ τὸν αἰετὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀρχὴ.

aber nicht bei Dingen statt, welche immer gewesen sind, das heißt, welche unendlich sind. Man kann bei ihnen nicht fragen, warum sie sind, da sie immer gewesen sind 26).“ Ungeachtet aber Gründe des Daseyns des Unendlichen unmöglich sind, so lassen sich doch Gründe für das Daseyn desselben, (Erkenntnisgründe) denken. Die letzten leugnete Demokrit nicht; er suchte vielmehr selbst das Daseyn der Atomen aus Gründen zu beweisen.

II. Nach dem Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, muß man nothwendig Atomen annehmen*). Denn wenn die Theilung niemals stille steht, und alles theilbar ist, so muß es möglich seyn, einen Körper nicht etwa ein oder zweimal, sondern unendliche Male zu theilen; und dann bleibt entweder Nichts übrig, oder Etwas. Im ersten Falle bestünde ein Körper aus Nichts, oder er wäre ein Nichts, das nur etwa den Schein von Etwas Wirklichem an sich hätte. Im zweiten Falle kann man fragen: was bleibt nach der unendlichen Theilung übrig. Quantität, Ausgedehntes (*μεγεθος*)? Dann wäre die Theilung noch nicht zu Ende. Oder Punkte? Aber Punkte sind nichts Ausgedehntes und geben keine Ausdehnung. Man setze noch so viele Punkte zusammen, es wird doch keine Ausdehnung, keine Erfüllung des Raums entstehen. Oder endlich Beschaffenheiten, z. B. Dicke, Schwere, die nur in Gedanken von einem Subjecte getrennt werden, aber einem Subjecte nur inhärent können? Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, muß man annehmen, daß die Theilung nicht ins Unendliche fortgeht, daß folglich die Bestandtheile der Körper

26) Aristoteles de generatione animalium II, c. 6. ον καλος δε λεγουσιν, ουδε του δια τι την αναγκην, εσσι λεγουσιν, οτι ουτως εις γινεται, και ταυτην εινα νομιζουσιν αρχην αντας, εσπερ Δημοκριτος ο Αβδηρτης, οτι του μεν εις και απειρου ον ιστιν αρχη το δια δε τι, αρχη το δε εις, απειρου. οτε το εσπερ το δια τι παρ των τοιαντων τινα, το εσπερ εινα φησι του απειρου αρχη.

*) Diog. L. IX, 44.

nehmlich die Schwerkraft, bei, welche in geradem Verhältnisse mit ihrer Größe steht. Die Kleinern sind leichter, die größern schwerer ²⁸⁾).

IV. Die Wirklichkeit des leeren Raums bewies Demokrit wahrscheinlich auch mit eignen Gründen. Sie können aber von denen des Leucipp nicht abgesondert werden. (Man sehe oben S. 330 f.) *).

V. Ueber die Bewegung der Atomen hat Demokrit manche eigenthümliche Sätze, wodurch er das Leucippische System mehr entwickelte. Als Grundsatz nahm er an, „daß nur ähnliche Dinge auf einander wirken, wirken und leiden können; und daß auch unähnliche Dinge, insofern sie auf einander wirken, etwas Aehnliches haben.“ Das Wirkende und Leidende müsse also dem Wesen nach gleichartig seyn ²⁹⁾. Aus welchen Gründen Demokrit dieses behauptete, hat Aristoteles nicht angegeben. Die Gründe liegen wahrscheinlich in dem Atomensysteme selbst. Denn alle Atomen sind ihrem Wesen nach gleichartig, und es giebt überall kein anderes Wir-

28) Aristoteles de generatione et corruptione I, c. 8. καὶ τοὶ βαρύτερον γὰρ κατὰ τὴν ἰσχυρίαν εἶναι ἀντιφρονέουσιν ἑκάστων τῶν ἀδιαίρετων. Nach Stob. Ecl. Physic. Vol. I. p. 348. hätte Demokrit den Atomen alle Schwere abgesprochen. Allein Aristoteles Zeugniß gilt mehr, [als diese obnehin verorbene Stelle, wiewohl auch Plutarch bei Euseb. de praep. evang. XIV, 14 berichtet, Epikur habe erst den Atomen Schwere hinzugefügt, was vielleicht seinen Grund darin hat, daß D. von der Schwere bei seinen Erklärungen wenig Gebrauch machte, wie auch Liebmann a. a. S. 268 bemerkt, und diese als eine untergeordnete quantitative Eigenschaft erschien.]
Zus. d. P.]

*) Vielleicht gehört die von mir oben, nach Arist. Met. IV, 5, angeführte Ansicht dem Demokrit eigen an, S. m. Anm. zu S. 330.
N. d. P.

29) Aristotel. de generatione et corruptione I, c. 7. Ἀντιφρονέουσιν δὲ πρὸς τοὺς ἄλλοις εἰς ἓ μορὸς ἰδίως, φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοίον εἶναι, τὸ τὲ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν, οὐ γὰρ ἔχουσιν τὰ ἑτερα καὶ διαφερόντα πάσχειν ἢ ποιεῖν ἄλληλων. ἀλλὰ καὶ ἑτερα ὅσα ποιεῖ τὴ εἰς ἄλληλα, οὐχ ἢ ἑτερα, ἀλλ' ἢ ταύτων τὴ ἑταρχεῖν, ταύτην τούτο συμβαίνειν αὐτοῖς. [Aristoteles liefert im Fortgange dieses Capitels über diesen Gegenstand eine treffende Kritik. Zus. d. P.]

aber Demokrit aus jenem Satze auch die Gleichartigkeit der Atomen, wie Diogenes von Apollonia that, in welchem Falle er hätte bewiesen werden müssen.

Demokrit mußte, mit Leucipp, eine ewige Bewegung annehmen. Von dieser ursprünglichen Bewegung konnte er darum keinen Grund angeben. (S. oben S. 328.) Dies hinderte ihn aber nicht, nach den Ursachen der abgeleiteten Bewegung zu forschen. Die Atomen sind undurchbringlich. Kein Atom kann mit einem andern zugleich in demselben Raume seyn. Jedes Atom widersteht daher einem andern, welches auf dasselbe einbringt (*αντιστοιχία*); hieraus entsteht eine erschütternde, schwingende Bewegung (*παλμος*), welche sich andern anhängenden Atomen mittheilt. Dadurch aber entsteht eine wirbelnde Bewegung (*δίνη*), in welcher der Grund aller Bewegungen in der Welt liegt. Man begreift daraus, in wiefern Demokrit den Widerstand, und die Kreisbewegung (*δίνη*) für das Gesetz der Natur oder die Nothwendigkeit (*αναγκη*) hielt, durch welche alles in der Welt geschehen soll³¹). Uebrigens setzte er die Bewegkraft mit Leucipp vorzüglich in die runden Atome, das ist in die Elementartheile des Feuers³²). Zum Beweise dieses Satzes brauchte er die Sonnenstäubchen, welche in steter Bewegung sind³³).

VI. Gleich dem Leucipp ließ Demokrit in dem unendlichen Raume aus den unendlich vielen Atomen unendliche

31) Plutarch. de plac. Philosoph. I, c. 16. Δημοκρίτος (τὴν ἀναγκὴν) τὴν ἀντιστοιχίαν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης. Stob. Eclog. Physic. Vol. I. p. 394. Δημοκρίτος ἐν γένος κινήσεως, το κατὰ πάλμον, ἀπὸ φαινοῦ. Ferner p. 342. (καὶ πρὸς τὰ σφαιρικά) κινήσας καὶ ἀλλήλοισιν ἐν τῷ κενῷ. Cf. p. 158. Diogenes Laertius IX, §. 45. πάντα δὲ καὶ ἀναγκὴν γίνεσθαι, τῆς δὲ τῆς φύσεως αὐτῆς τῆς γένεσος πάντων, ἣν ἀναγκὴν λέγει. Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 113. καὶ ἀναγκὴν καὶ ἴσα δίνη. Cicero de finib. I, 6. de solo c. 10 et 17. necessitate omnia fieri. (S. oben S. 332.)

32) S. oben Zusatz zu S. 329. Anm. 12.

33) Aetios. de Causis III, c. 4. (S. oben S. 327. Anm. 9.) de animis I, c. 2. (S. Anm. 36.)

Welten entstehen. Er setzte nur hinzu, daß diese Welten bald einander vollkommen ähnlich, bald unähnlich sind³³⁾.

VII. Es ist in diesem System so wenig, als in Leucipp's Lehre irgend ein Grund zu entdecken, der diesem Philosophen hätte die Annahme eines göttlichen Wesens nothwendig machen können. Denn er hatte den Versuch gemacht, alles aus mechanischen Ursachen zu erklären, der zwar uns nicht, aber gewiß seinem Urheber Genüge that, weil er sich noch nicht zu dem teleologischen Standpunkt erhoben hatte, und die Natur nur aus natürlichen Ursachen zu erklären wünschte³⁴⁾. Auch war schwerlich noch für ein göttliches Wesen in dem Umfange der Welt eine Stelle übrig. Um die Gottheit sich als Naturwesen zu denken, wie die meisten Philosophen vor ihm gethan hatten, dazu war die gesammte Natur schon zu sehr zerlegt und analysirt; man fand nichts mehr daran zu bewundern und anzustaunen, nachdem man angefangen hatte, die Welt wie ein Kartenhaus aufzubauen. Der große Eindruck des Ganzen war verschwunden. Und was sollte eine Gottheit in einer Welt, die ohne Mitwirkung derselben entstanden, und nur nach physischen Gesetzen fortbauerte oder in ihre Bestandtheile zerfiel? Es läßt sich bei Demokrit weder ein theoretisches, noch ein praktisches Interesse denken, welches ihn zur Annahme einer Gottheit hätte bestimmen können, wenn nicht etwa diese Idee, die sich in jedem nicht ganz rohen Menschen findet, ihn zu einer Inconsequenz verleitet hat. Daraus mögen sich vielleicht auch die schwankenden Zeugnisse alter Schriftsteller und die widersprei-

33) Cicero Acad. Qu. IV, c. 17. innumerabiles esse mundos et quidem sic quosdam inter se non similes, sed undique perfecte et absolute ita pares, ut inter eos nihil prorsus intersit. itemque homines. Plutarch. decret. philos. II, 1. [Diog. L. IX, 44. *Αναγορεύει τινες κόσμους, και γέννητους και φθαρτους.* Zus. d. G.]

34) Aristot. de generatione animalium V, c. 8. *Αναγκαῖος δὲ τοῦ εἶναι ἐκ τῆς αἰτίας ἀπὸ τῆς παντὸς ἀνάγκης δις χρηταὶ ἡ φύσις, οὐκ μὲν τοιοῦτοις, οὐ μὲν ἀλλ' ἐκ τῆς τινος οὐκ.*

festen Erklärungen der Steuern erklären lassen³⁵⁾. Nichts
kann er mir diese Sache nicht näher untersuchen; bis wir De-
mokrit's Philosophie über die Natur der Seele und des
menschlichen Erkenntnis dargestellt haben.

VIII. Die Seele ist die Ursache der Bewegung
und des Denkens. Beides glaubte Demokrit aus den
Atomen und ihrer Verbindung erklären zu können. Er hatte
den runden Atomen, ihrer Form wegen, vorzügliche Be-
wegkraft beigelegt; natürlich erklärte er auch die Seele für
solche Atomen. Denn er glaubte die Seele könne kein Ver-
mögen haben, den Körper zu bewegen, wenn sie nicht Kraft
habe, sich selbst zu bewegen. Was das Denken betrifft, so
leitete er dieses von eben jenen Atomen, oder dem Feuer ab;
aus welchen Gründen, hat Aristoteles nicht mit angemerkt³⁶⁾,

35) Plutarchus de decretis philosoph. II, 3. *Ἀνακρίσις* δὲ τῶν *Ἐπι-
κουροῦ*, καὶ ὅσοι τὰ ἀτομὰ συνιστάτω καὶ τὸ κίνημα, οὐκ ἀμφίβοτον,
οὐκ ἄρα οὐκ ἀπορίαν διὰ τὴν φύσιν (κίνημα), φησὶ δὲ τὰ αὐτὰ λόγῳ. Derselbe
Schriftsteller widerspricht sich aber, wenn er I. c. 7. sagt: *Ἀνα-
κρίσις* τοῦ τοῦ *ὅτι* ἢ *πῶς* ὁμοιοῦνται, καὶ τὸν κίνημα πῶς.
Eben dasselbe haben wahrscheinlich aus einer Quelle Stobaeus (s.
oben Anm. 19) Galeus und Cyrillus contra Julianum I, c. 4. [Die
Stellen des Pseudoplatarch lassen sich sehr gut also vereinigen, daß
dieser in der ersten Stelle, in welcher er von den Atomikern über-
haupt redet, die Beschreibung der Welt und Vorsehung ihnen durch
eine in dem Geiste dieses Systems begründete Folgerung abspriecht;
in der zweiten den eignen Aussagen des Demokrit sich näher an-
schließt.] Nach Sextus Empiricus advers. Mathematic. IX, 29. und
Cicero de natura Deor. I, c. 12. 45. hätte er gewisse Bilder, oder
deren Urbilder, und unsere Erkenntnisraft, als göttliche Wesen
betrachtet. [Darüber s. weiter unten.] Unter den Römern ist er
meistentheils für einen verkäpften Atheisten (von Brucker, Meiners)
oder für einen Spinozisten und Pantheisten (von Tieckmann; Brief
der speculat. Philos. I B. C. 277.) gehalten worden.

36) Doch bemerkt Aristoteles wiederholt (de anim. I, 2.) daß Demo-
krit *ψυχὴ* (worunter doch nur die Lebenskraft zu verstehen ist. S.
oben S. 334) und *νοῦς* schlechthin (*ἀνάν*) identisch gesetzt habe.
Er fügt als Grund hinzu, *τὸ γὰρ αὐτὸς εἶναι τὸ ψυχαῖον*
(vgl. auch die Stelle des Arist. de gen. et corr. I, 2. Anm. 9. S.
327); womit er anzeigt, daß das Denken nur Bekennen, und so
nur Eins mit dem Leben sey. Dies erklärt auch das Sprichwort:
ὁ νοῦς αὐτὸς ψυχή, wie *διάνους* τὴν *νοῦν* τὴν *αὐτὴν*. Hier-
mit stimmt auch die Ansicht des Demokrit, daß er (nach dem Pseu-

aussehend, daß die Wärme; welche mit dem thierischen Leben verbunden ist; von Demokrit auf diesen Begriff leitete. Er betrachtete diese Wärme als Bedingung des Lebens; und da die Seele als Ursache desselben gedacht wird, so war sie nach seinem Begriff ein Feuer. Bei dem Tode zerstreuen sich die Feueratome, die Wärme verliert sich nach und nach, und das Leben hört auf. Jedoch bleiben auch in toten Körpern noch einige zurück, welche aber zu dem Leben nicht hinreichend sind. Nach diesem Begriffe von Seele konnte Demokrit auch sagen, daß in allen Körpern gewissermaßen etwas von Seele ist; denn in allen sind Feueratome³⁷⁾. Aristoteles setzt noch die Bemerkung hinzu, daß er die Empfindungs- und Denkkraft nicht unterschied; sondern für einelei gehalten habe; welches er auch nach dieser Vorstellungsart von dem Wesen der Seele thun mußte. Gleichwohl versichert

plac. Philosoph. IV, c. 19. führt dieselbe Stelle auch an, und beschränkt uns zugleich, daß Demokrit von jenem Sage nur Gebrauch machte, um die Entstehung des Schalls und der Stimme zu erklären (indem er annimmt, daß die Lufttheile in Körpern von Hören entsprechenden Figuren zusammengedrängt, und mit ähnlichen Theilen herausgeschleudert würden.) Demokrit führt zwar die Bewegungen der fünf Sinne auf die Elemente zurück, (wo?) aber daraus folgt noch nicht, daß er auch die Seele als ein Aggregat von Atomen aller Elemente betrachtet habe. Dazu kommt noch, daß Demokrit, so wenig als Empedokles, für die übrigen Elemente, das Feuer ausgenommen, besondere Atomen angenommen hat; er hätte dann die Atomen nicht als alle Qualitäten beraubt betrachten, und nicht alle Beschaffenheiten aus der Art der Zusammenfügung der Atomen erklären können.

- 37) Plutarch. de plac. Philosoph. IV, c. 4. *Ὁ δὲ Δημόκριτος πάλιν παρὰ τὴν φύσιν ψυχῆς πάλιν, καὶ τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, διὸν αὐτὴν διαφέρουσαν τῶν ὁσίων καὶ ἀνοήτων πνεύματι, τὸν πλάσματι διακρίνουσαν.* [Es streitet dieses auch nicht damit, daß in der aus Gertius in der vorigen Anm. zu angeführten Stelle von *αὐτοῦ* die Rede ist, weil hier von einer durchgebildeten Lebendigkeit gesprochen wird; noch mit der Annahme, daß die *ψυχή* sich mit dem Tode zerstreue. (Plac. de plac. IV, 7. Stob. eccl. p. 924.) Wohl aber würde damit die Stelle bei Arist. de plantis I, 1 streiten, in welcher berichtet wird, daß Demokrit mit Empedokles und Anaxagoras auch dem Pflanzen Denkkraft und Erkenntnisvermögen (*φρονεῖν καὶ γινώσκειν*) beilegte habe; wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der Stelle des Gertius, der Gegensatz von *ζῶον* und *αὐτοῦ* in der Sprache des gewöhnlichen Lebens gebraucht (s. d. Auf. d. d.)

Plutarch, Demokrit habe das Vernunftvermögen in die Brust, die Sinnlichkeit in den ganzen Körper gesetzt.²⁸⁾ Ungeachtet beide Angaben nicht mit einander übereinzustimmen scheinen, so könnte es doch seyn, daß beide mit einander bestehen könnten, Denn offenbar unterschied Demokrit zwischen Empfinden und Denken, ob er gleich wieder beides dadurch vermischte, daß er das eine wie das andere, für ein leidendes Empfangen der Vorstellungen hielt. Um daher noch einen Unterschied übrig zu lassen, konnte er das Empfangen vielleicht an verschiedenen Stellen vorgeben lassen.

IX. Alles Vorstellen, sowohl das Empfinden als das Denken, beruhet darauf, daß der Seele die Gegenstände ihres Vorstellens gegeben werden. Von allen Körpern geben gewisse Ausflüsse, welche mit ihnen Ähnlichkeit haben, oder Bilder (*εἰδωλα*) aus; sie sind überall verbreitet; die Seele empfängt diese, und stellt sich dann die Dinge vor.²⁹⁾ Dies ist die Grundlage seiner

28) Plutarch. de plac. Philosoph. IV, c. 4. *Ἀντικρίσις, ἡ κίνησις διὰ τὴν ψυχὴν, το μὲν λογικὸν ἔχουσιν ἐν τῇ θούρῃ ἀντικρίσιμον, το δὲ αλόγον καὶ ὅλην τὴν σὺν τῷ σώματι ἀντικρίσιμον.* Vielleicht ist der Text verderben. Der Anfang des folgenden Kapitels stimmt auch nicht damit überein, da es in demselben heißt: Plato und Demokrit haben die Grundkraft der Seele in den ganzen Kopf gesetzt. [Sexl. Emp. ant. math. VII, 319 berichtet: *οὐ δὲ ἐν ὅλῳ τῷ σώματι ἀντικρίσις τῶν πραγμάτων, καὶ ἐν τῇ ψυχῇ* mit der Vorstellung des Demokrit von der *ψυχῇ* (S. m. Anm. zu S. 347) vollkommen übereinstimmt; so ist derselbe vorzuziehen. Dabei konnte Demokrit doch annehmen, daß sich die Lebens- und Denkkraft an einigen vorzüglichen Stellen des Körpers vorzüglich äußere, und hierin mächte die letzte Stelle des Pseudo-Plutarch der ersten vorgezogen werden. [S. d. F.]

29) Plutarch. de plac. Philosoph. IV, c. 8. *Ἀντικρίσις, ἡ κίνησις τὴν αἰσθησὶν καὶ τὴν νοήσιν γινώσκειν αἰσθητῶν πραγμάτων. μηδὲν γὰρ ἐπιστάντων μηδιστοῦ χωρὶς τοῦ προσηκόντος αἰσθητῶν. Cicero de divin. II, c. 67. de finib. I, 6. [S. auch m. Anm. zu VIII, S. 327 und hier in derselben angeführten Stellen. Mit Recht bemerkt daher Aristoteles de sensu et sensib. c. 4. (S. Anm. 43.) daß Demokrit nebst andern Naturforschern alles Wahrgenommen zu einem Fühlen mache (*πάντα το αἰσθητὰ ἐν τῇ νοήσιν*) d. i. auf Verührung zurückführe. Seine Lehre von den*

352. Erstes Hauptstück. Siebenter Abschnitt.

Ruhe und Stille in der Nacht lebhafter wahrgenommen werden⁴¹⁾.

So sonderbar diese Vorstellungsart von den Bildern ist, so ist doch nicht zu leugnen, daß Demokrit damit einige Stärke, obgleich einseitige, Blick in das Vorstellungsvermögen gethan habe. Seine Bilder sind nichts anders, als Vorstellungen der productiven Einbildungskraft, welche aus dem Mannichfaltigen der Wahrnehmungen ein Schema des Gegenstandes bildet. Nur konnte Demokrit sie nicht als Producte des menschlichen Geistes erklären; und leitet sie daher aus der Bildung äußerer Dinge her, ohne nachweisen zu können, wie diese Bilder in die Seele kommen⁴²⁾. Als Materialist, der nur die Körperwelt für wirklich hält, mußte er behaupten, daß ohne Bilder sich überhaupt kein Gegenstand denken lasse, und der Gegenstand dem Verstande gegeben seyn müsse. (S. Ann. 39a.) Diese Theorie verkennt also die erste Function der Einbildungskraft und des Verstandes.

Ungeachtet aber Demokrit das Empfinden und Denken nach jenen Begriffen für gleichartig erkennen mußte, denn beides ist ein Empfangen der von Außen erregten Bilder, so konnte ihm doch auf der andern Seite der Unterschied zwischen dem sinnlichen und verständigen Vorstellern nicht ganz unbekannt bleiben, nur daß er ihn nicht in der wahren Quelle aufsucht, sondern ihn mehr aus den Voraussetzungen seines Systems ableitet. Er behauptet: die sinnlichen Vorstellungen sind alle trügerlich und falsch, und sie stellen nur kein Ding dar, wie es an sich

41) Aristoteles de divin. per somnium c. 2. *μόρα γὰρ ὅταν τις κίνησιν το ὄρα. ἢ τὸν ἠέρα, τοῦδ' ἔκγονον αἰσθησὶ καὶ κινῶμενον δ' αἰσίου, συμβαίνει τῇ τοιαύτῃ κίνησιν προῖναι μέγεθος, τοῦ κινησάμενος οὐ παρὸντος οὕτως οὐδὲν αἰσθῆναι κίνησιν τινα καὶ αἰσθῆσιν ἐκκινῶμενος πρὸς τὰς ψυχὰς ἀντιπαραστήσας, ἅψ' αὖν αἰεὶ τὴν εἰδωλὰ ποιεῖ καὶ τὰς ἀπορροίας καὶ ὅπῃ δὴ εὐχὴν ἐκκινῶμενος, πολλὸν αἰσθητὸς αἰσθῆναι, διὰ το μὲν ἡμῶν φερόμενος διακινῶμενος, — καὶ ἐν τῷ σωματι ποιεῖν αἰσθῆσιν διὰ τὸν ἕλκον διὰ καὶ τῶν μικρῶν κινήσεων τῶν ἰσθῶν αἰσθῆσθαι αἰσθῆσθαι πολλόν, ἢ ἐγγυόματός.*

42) Nach seiner angeführten Theorie beziehen sie auf die Bewegung, welche der Seele mit den Atomen der äußern Dinge gemeinschaftlich ist.
X. d. f.

ist; hingegen denkt der Verstand allein die reine Wahrheit, und erkennt die Dinge, wie sie sind; Denn es gibt nichts Reales in der Welt als die Atomen und das Leere; da nun diese nicht von den Sinnen wahrgenommen, sondern nur gedacht werden, und da die Atomen von allen Beschaffenheiten entblößt sind, welche den Sinnen erscheinen, (s. oben S. 342) so erkennen auch die Sinne nichts von dem wahren Wesen der Dinge. Alles, was die Sinne wahrnehmen, ist wandelbar und veränderlich. Der Honig schmeckt zwar den meisten Menschen süß, aber doch auch einigen bitter. Dem Honig kann also weder Süßigkeit, noch Bitterkeit als Eigenschaft zukommen, sondern beides ist nur eine Affection des Gemüths, welcher in dem Objecte nichts zum Grunde liegen kann, als die Atomen und ihre bestimmte Verbindung. Alles, was die Menschen empfinden, ist daher nur in der Meinung (νομῶ), das Gedachte allein in der Wahrheit (αληθῶ) ⁴²⁾.

42) Sext. Emp. adv. Mathem. VII, §. 135. Δημοκρίτος δὲ, ὅτι μὴ ἀναίρει τα φαινόμενα ταῖς αἰσθητοῖσι, καὶ τούτων λεγὶ μὴδὲν φαινεσθαι κατ' ἀληθείαν ἀλλὰ μόνον κατὰ δοξάν. ἀληθεῖς δὲ ἐν τοῖς οὐσίᾳ ὑπάρχειν το ατομους εἶναι καὶ κενόν. νομῶ γὰρ φησὶ γλυκὺ καὶ νομῶ πικρὸν, νομῶ θερμὸν, νομῶ ψυχρὸν, νομῶ χροίη· ἐτερὴ δὲ ατομῶ καὶ κενόν. ἀπὸ νομίζεσθαι μὴ εἶναι καὶ δοξάζεται τα αἰσθητὰ οὐκ εἶναι δὲ κατὰ ἀληθείαν ταῦτα· ἀλλὰ τὰ ατομῶ καὶ το κενόν. [Kürzer führt Diog. L. IX, 72 dasselbe Bruchstück an. Die dem Demokrit eigenthümlichen Ausdrücke, mit welchen er jenen Gegensatz aussprach, erklärt derselbe Diogenes IX, 44 in den Worten ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων ατομους καὶ κενόν. τὰ δ' ἄλλα πάντα νομομαθεῖν und §. 45 noch deutlicher: ποιητὰ δὲ νομιμα εἶναι· φησὶ δὲ ατομῶ καὶ κενόν. Bgl. auch Galen. de elementis Lib. II. Ed. Bas. p. 46. Sus. d. §.] VIII, §. 184. Δημοκρίτος μὴδὲν ὑποκινεσθαι φησὶ τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ κενοπαθίας τινας αἰσθησεων εἶναι τὰς ἀντιλήψεις αὐτῶν. καὶ οὐτὰ γλυκὺ τε παρὶ τοῖς ἐκτός ὑπάρχειν, οὐ πικρὸν ἢ θερμὸν, ἢ ψυχρὸν, ἢ λευκόν, ἢ μέλαν, οὐκ ἄλλο τι τῶν πασὶ φαινόμενων. παθῶν γὰρ ἡμῶν ἢ ὀνόματα ταῦτα. Bgl. Hypotypos. Pyrrhon. I, §. 213. II, 6. Den wahren Grund dieser Behauptung führt aber Sextus adversus Mathematicos. VIII, §. 6 an. οἱ δὲ περὶ τῶν Ἰλατῶν καὶ Δημοκρίτον, μόνὰ τὰ νοήτῶ ὑπενοήσαν ἀληθῆ εἶναι. ἀλλ' ὁ μὲν Δημοκρίτος, δὲ τα μὴδὲν ὑποκινεσθαι φησὶ

Zehnemanns G. d. Phil. I. A.

Für einen bloßen Schein konnte indessen Demokrit die sinnlichen Vorstellungen doch nicht erklären, wie Sextus will. Denn dazu hatte er keinen Grund. Er konnte nur soviel behaupten: was wir durch die Sinne an den Gegenständen wahrnehmen, kommt ihnen an sich nicht zu, weil die Atomen von allen sinnlichen Beschaffenheiten entblößt sind. Und wie hätte er auch ohne die größte Inconsequenz an den Versuch denken können, die sinnlichen Vorstellungen und ihre Gegenstände auf ihre objectiven Gründe die Ausdehnung, Größe, Gestalt der Atomen zurück zu führen, welchen ihm Aristoteles wirklich beilegt? ⁴³⁾ Oder wie hätte er, wie wir gleich

αισθητων των τα παντα συγκρινουσων ατομων, πως αισθητης ποιητης ερημων εχουσων φουσιν.

- 43) Aristoteles de sensu c. 4. Δημοκριτος δε και οι πλειστοι των φυσιολογων, οσοι λεγονται περὶ αισθησεως, αποπειρατον τι ποιουν, παντα γαρ τα αισθητα αὐτα ποιουντι — οι δε, τα ιδια εις ταυτα αναγονται ωσπερ Δημοκριτος. — το γαρ λευκον και το μαλαν το μιν τραχυ φησιν ειναι, το δε, λειον. εις δε τα σχηματα αναγειν του χιμουρ. Staudlin in seiner Geschichte des Scepticismus S. 195 glaubt darin den Satz zu finden, der Sinn des Gefühls sey nach Demokrit der einzige glaubwürdige, weil er die äußern Gegenstände uns am nächsten bringe, weil er bei allen Sinnen zum Grunde liege, und uns solche Eigenschaften der Körper bekannt mache, welche schon zum Begriffe eines Körpers gehören. — Das ist aber ein Irrthum. Demokrit hatte den Sinn des Gefühls von andern nicht unterschieden, und was diesem Sinne zugeschrieben wird, gehört für das Gebiet des Verstandes. Daher ist es auch kein Widerspruch Atomen zu behaupten, und doch dem Sinne des Gefühls objective Wahrheit abzusprechen. Vgl. Liebmann Geist der speculativen Philosophie. 1 B. S. 281. [Hält man sich genau an des Aristoteles Aussage, so ergibt sich, daß nach ihm D. alles Wahrnehmbare auf Berührung zurückführte, womit aber nicht unmittelbar ein Lehrsatz des D. über den Vorzug des Gefühls sinnes, — denn alle Sinne trügen, — sondern die Beurtheilung der Lehren der alten Physiker ausgesprochen ist, die sich aus der Annahme einer Verbindung der Dinge durch mechanische Bewegung consequent ergibt. Demokrit sah alles Wahrnehmen wie eine von außen kommende Berührung an, und nun forschte er nach dem, was die eigentlichen und objectiven Bedingungen der Berührungen seyen, und fand, von den subjectiven Affectionen (παθος wie er es nannte, vgl. die Stelle des Sextus Am. 42) absehend, als

sehen werden, dennoch eine sinnliche, obgleich verworrene Erkenntniß behaupten können? Und darauf führt uns endlich auch seine Vorstellungsart von dem Ursprunge der sinnlichen Vorstellungen und der Begriffe. Beide sind Producte äußerer Gegenstände, oder vielmehr die Gegenstände von beiden sind die Bilder, Producte und Ausflüsse von wirklichen Dingen. Der Unterschied beider kann nur darin bestehen, daß bei dem Denken die Bilder von den Atomen rein und unvermischt der Seele gegeben werden; bei den sinnlichen Vorstellungen hingegen mit dem, was sie in dem Gemüthe wirken, mit den Affectionen der Sinnenorgane vermischt sind, welcher Zusatz den objectiven Gehalt überwiegt, und daher verdunkelt; die ersten sind Bilder von den Dingen selbst, die zweiten Bilder von den Wirkungen der Dinge auf den Menschen. Locke's ursprüngliche und abgeleitete Eigenschaften beruhen im Wesentlichen auf derselben Vorstellungsart.

Es gibt also nach ihm eine doppelte Erkenntniß: die sinnliche und die Verstandeserkenntniß. Demokrit nennt die erste die dunkle (*oxorin*), die zweite die ächte, wahre (*ynon*). Die dunkle Erkenntniß, zu welcher das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Fühlen gehört, entdeckt nichts von dem reinen Seyn der Dinge, ist wandelbar und veränderlich, und daher kann sie auch nicht zum unwandelbaren Kriterium der Wahrheit dienen. Denn ein Gegenstand erscheint einem Menschen oft ganz anders, als dem andern, ja ein und derselbe Mensch wird nicht selten

solche allgemeine Bedingungen die Atomen und das Leere. Wie nun aber dann ein Denken möglich sey, da es nach seiner Ansicht doch die sinnliche Wahrnehmung voraussetzt, und von den Bildern ausgeht (vgl. die Stelle Anm. 39) ist hieraus nicht klar. Aber gewiß ist es, daß er dasselbe als reine Auffassung des Phänomens, der gegebenen Erscheinung ansah; sonst hätte er den Grundsatz, welchen Aristoteles mehrmals wiederholt (E. m. Anm. zu E. 347) nicht aufstellen können *το αληθες ουκ εστιν εν το φαινομεν*. Und hiernach ist auch Sextus Ansicht zu bestimmen. Auf. d. G.

von einem Objecte auf verschiedene Art afficirt. Von allen diesen sinnlichen Vorstellungen ist entweder gar keine wahr oder es ist uns doch zum wenigsten unbekannt, welche es ist. Die ächte, eigentliche Erkenntniß durch den Verstand gibt allein gültige Urtheile über die Wahrheit ⁴⁴).

Hieraus muß die Angabe des Diotimus von drei Kriterien der Wahrheit berichtigt werden. Demokrit nemlich behauptete, nach diesem Schriftsteller, die Erscheinungen wären die Kriterien der Erkenntniß (der nicht sinnlichen Dinge; die Begriffe die Kriterien für die Wahrheit in Untersuchungen, und die Gefühle für das Begehren und Verabscheuen ⁴⁵). Das erste Kriterium ist ent-

44) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 138. ἐν δὲ τοῖς περὶ τοὺς δύο φησὶν εἶναι γνῶσεις. τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθημάτων, τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας ὡς τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην κατεγὰν, προσμαρτυρῶν αὐτῇ τὸ πιστόν εἰς ἀληθείαν κρῖναι· τὴν δὲ διὰ τῶν αἰσθημάτων σκοτιὴν οἰομένην, παρορμητικὴν αὐτῆς τὸ πρὸς διαγνώσκειν τοῦ ἀληθοῦς ἀπλάνος. §. 139 λέγει δὲ κατὰ λέξιν. γνῶμη δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη· ἡ δὲ σκοτιή, καὶ σκοτιῆς μὲν τὰ δὲ συμπαῖτα, ὅφας, ἀκοή, ὀσμὴ, γένσεις, φαντασίαι, ἡ δὲ γνησίη, ἀποκριτικὴ [ἀποκριμένη] δὲ ταύτης. Κατὰ προσκρίων τῆς σκοτιῆς τὴν γνησίην ἐκφέρει λέγων ὅταν ἡ σκοτιή μὴ κατὰ δυνάμει μὴτε ὀρεῖται ἐπ' ἀλλοτρίον, μὴτε ἀκούει, μὴτε ὀρμᾷσθαι, μὴτε γενεᾷσθαι, μὴτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι. ἀλλ' ἐπὶ λειποτέρῳ. οἰκονομῶν καὶ κατὰ ταῦτον ὁ λόγος εἶναι κριτήριον, ὃν γνησίην γνῶμην καλεῖ. Aristot. Metaph. IV. c. 5. εἰς δὲ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζῶων τινά τινα περὶ τῶν αὐτῶν φαίνεται καὶ ἡμῖν· καὶ αὐτῇ δὲ ἰκαστῇ πρὸς αὐτὸν οὐ ταῦτα κατὰ τὴν αἰσθησὶν καὶ δοκεῖν. ποῖα οὐκ αὐτῶν ἀληθὴ ἢ ψευδῆ, ἀδύνατον οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ταῦτα ἢ ταῦτα ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. διὰ Δημοκρίτου το φησὶν, ἥτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς, ἢ ἡμῖν γ' ἀδύνατον. Diese Gedanken gehören wohl unbedenklich dem Demokrit an. Denn Sextus Hypotypos. Pyrrhon, 1, §. 215 sagt: Demokrit habe sich des Ausdrucks οὐ μᾶλλον bedient. [S. m. Zusatz zu Anm. 43.]

45) Sextus Emp. adv. Mathem. VII, §. 140. Διοτιμος δὲ τρεῖς κατ' αὐτὸν εἰλεν εἶναι κριτήρια. τῆς μὲν τῶν ὀφθαλμῶν κατὰ λήψεως, τῆς φαινομένης, ὡς φησὶν Ἀναξαγόρας, ὃν καὶ ταύτῃ Δημοκρίτος ἐπαινεῖ· τῆς δὲ τῆς ἡρώων, περὶ κατὰ τοῦ γὰρ, ὡ καὶ, μὴ ἀρχὴ τοῦ εἶδαι καὶ περὶ ὅτου εἶσι ἢ ζῆναι· αἰσθητικῆς δὲ καὶ φυχῆς, καὶ πᾶθος.

weder unrichtig oder nicht bestimmt genug dargestellt; denn wie konnte Demokrit die Empfindungen, die nur etwas Subjectives sind, als tauglich zur Bestimmung des Nichtsinnlichen erklären? Der Zusatz, daß Demokrit diese Behauptung vom Anaxagoras angenommen, macht diese Angabe noch verdächtiger, da Anaxagoras eben so wenig als Demokrit nach seinen Grundsätzen so etwas behaupten konnte. Man muß daher entweder für *αδηλων δηλων* lesen, oder *καταληψις* in einer andern Bedeutung nehmen, so daß dieser Sinn herauskommt: die sinnlichen Eigenschaften der Dinge können nur nach den subjectiven Vorstellungen beurtheilt werden *).

Sextus führt noch einige Aeußerungen an, nach welchen Demokrit überhaupt an aller Erkenntniß gezweifelt, und dem Menschen das Vermögen, Wahrheit zu erkennen, schlechterdings abgesprochen haben soll; er führt sie mit den eignen Worten des Philosophen an, und nennt die Schriften, aus denen sie genommen sind. Da sich an ihrer Richtigkeit nicht zweifeln läßt, so ist nur die Frage, wie sie mit seinen übrigen Behauptungen, welchen sie zum Theil widersprechen, zu vereinigen sind. Es ist daher wahrscheinlich, daß sie sich nicht auf jede Erkenntnißart, sondern nur auf die sinnliche beziehen. Ungeachtet dieses nur Vermuthung, keine Gewißheit ist, weil die Stellen aus dem Zu-

*) Nach meines Einsichts lassen jene Worte des Diotimus einen, in die Lehre des D. vollkommen passenden Sinn zu; und es bedarf keiner Veränderung derselben. Denn D. setzt das Wahre in die Erscheinung (s. Zusatz zu Anm. 43) sondert aber davon die subjective Empfindung ab. Da diese das Vorkiegende und Nächste ist, so muß die Erkenntniß des Wahren in der Auffassung des Verborgnen bestehen; wie denn auch Aristoteles in der Anm. 44 citirten Stelle sagt: entweder (da die Empfindungen sich nemlich immer widersprechen) sey nichts wahr, oder das Wahre sey unverborgen (*αδηλων*). Freilich reducirt sich dann die Wahrheit auf die dürftige Annahme der einfachen Körpertheile und dessen, was damit zusammenhängt. — Die Beziehung auf Anaxagoras erklärt sich durch die Aeußerung, welche ihm bei Arist. Met. IV, 5 beigelegt wird, die Dinge seyen den Menschen so beschaffen, wie sie sie nehmen. X. d. D.

sammenhänge gerissen sind; so sind doch einige davon so beschaffen, daß sie auf diese Vermuthung führen ⁴⁶⁾).

X. Wir kehren jetzt zu Demokrits Gedanken von den Göttern zurück. Der Begriff von höhern, den Menschen an Macht und Einsicht überlegenen Wesen schien diesem Philosophen so merkwürdig zu seyn, daß er zuerst unternahm, den Ursprung desselben aufzusuchen; freilich nicht in der Wissenschaft, sondern in äußern Veranlassungen. Die eine Quelle ist die Unwissenheit der Menschen. Donner, Blitz, Mond- und

46) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, §. 136. ἡμῶν δὲ τῶ μὲν εἰσὶ οὐδὲν ἀτρεκέως συνειμέν, μεταπικτόν δὲ κατὰ τὴν αἰσθητικὴν διαθήκην, καὶ τῶν περισσοτέρων, καὶ τῶν ἀντιστοιχοῦντων. Hier ist offenbar die Rede von der sinnlichen Erkenntniß, wie auch die Einleitungsworte des Sextus anzeigen. Und weiter heißt es „εἴτη μὲν οὐδὲ οἷον ἐκαστον εἶναι, ἢ οὐκ εἶναι, οὐ συνειμέν, πολλὰ καὶ δεδιηλωται.“ §. 137. ἐν δὲ τῷ περὶ ἰδίων (ιδιωτῶν), γινώσκουσιν τὰ χρηφῶσιον ἀνθρώπων τῶδε τὰ παρὸν, ὅτι εἴτης ἀπῆλλανται. καὶ πάλιν, δηλοῖ μὲν δὲ καὶ οἷτος ὁ λόγος, ὅτι εἴτης οὐδὲν εἶμεν παρὸ οὐδὲν, ἀλλ’ ἐπιφυσμῶν ἐκαστοῖσιν ἡ δόξις. καὶ εἰ καὶ οἱ δηλοῦνται, ὅτι εἴτης οἷον ἐκαστον γινώσκουσιν, ἐν ἀπορῳ εἶναι. καὶ δὲ ἐν μὲν τοῖς οἷον οὐδὲν εἶναι καταλήγειν, καὶ μόνον εἰσαίρεται καθάπερ τὸν αἰσθητικόν Diogenes Laert. IX, §. 72. εἴτης δὲ οὐδὲν εἶμεν ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια. Hierher kann man auch folgende Stelle setzen, in welcher Metrodorus aus Chios, Schüler des Demokrit, der in den Hauptsätzen ihm gleich dachte, angeführt wird. Cicero Acad. Questionum L. IV. c. 23. Ille (Democritus) verum esse plane negat: esse sensus quidem (non) obscuros dicit nec (et) tenebricosos (sic enim appellat eos, qui hunc maxime est admiratus, Chius Metrodorus initio libri, qui est de natura). Nego inquit, scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus: ne id ipsum quidem nescire aut scire, scire nos; nec omnino, sitne aliquid, an nihil sit. Wenn man diese, zum Theil verborbene Stelle mit den aus Sextus angeführten vergleicht, so wird es einleuchtend, daß Cicero Alles übertrieben hat; was um so leichter geschehen konnte, da diese Gedanken aus ihrem Zusammenhänge gerissen sind. Die Beziehung auf die Sinnenkenntniß ist aber doch auch hier nicht ganz verwischt. Mit der Anmerkung 44 angeführten Stelle des Aristoteles ist es eben so gegangen. Man übersah die Bedingung, unter welcher Demokrit behauptet hatte, es gebe keine Wahrheit, oder sie sey und doch unerkennbar, welches nur von den Gegenständen der Sinne gilt, und gab dadurch der Behauptung eine Allgemeinheit, welche sie beim Demokrit nicht haben konnte.

Sonnenfluternisse nebst andern großen Naturerscheinungen, welche die Menschen aus natürlichen Ursachen nicht erklären konnten, leiteten zuerst die Menschen auf den Glauben von Göttern, weil sie diese für die Ursache jener Erscheinungen hielten ⁴⁷⁾. Hierdurch ist eigentlich nichts erklärt. Denn wenn die Menschen die Götter für Ursachen dieser Begebenheiten hielten, so hatten sie schon Begriffe von denselben ⁴⁸⁾.

Eine andere Erklärung vom Ursprunge dieses Begriffs bezieht sich auf seine Lehre von den Bildern, und wahr- scheinlich gab er dieser vor jener den Vorzug **). Gewohnt Alles aus Atomen zu erklären, und auch alle Vorstellungen von ihrer Einwirkung abzuleiten, blieb er auch hier dieser Vorstellungsart getreu. Das Object und die Ursache der Vor- stellungen von Göttern sind gewisse Aggregate von Atomen, mit denen das Universum angefüllt ist, oder vielmehr nur Bil- der und Ausflüsse aus solchen Aggregaten (εἰδωλα), die da- her auf verschiedene Weise die Menschen berühren, ihre Sinne afficiren und dadurch Vorstellungen erwecken können. Ver-

47) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 44. τῶς δὲ οἱ ἀπο τῶν γιγνομένων κατὰ τὸν κόσμον παραδόξων, ὑποσησάντες εἰς τινὸς ἡμᾶς ἐληλυθεναι θίω· ἀφ' ἧς φαίνεται δοξῆς καὶ ὁ Δημοκρίτος ὁρῶντες γὰρ, ᾗται, τὰ ἐν τοῖς μεταφοῖς παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βρῶντας καὶ σφίρας, κεραίνοντας τε καὶ αὐτῶν συνοδοὺς ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις, ἰδιματουνοτο, θεοὺς οἰομένοι τούτων αἰτίους εἶναι.

*) Aber D. will wohl auch nur sagen, sie nahmen Ursachen an; und nannten sie Götter. H. d. S.

*) Bleibet lassen sich doch beide in einer Erklärung vereinigen, wenn man nehmlich annimmt, daß jene Bilder aus Erscheinungen jener Art entstanden seyen, wie denn jene Bilder überhaupt auf Wahrnehmungen beruhen. S. oben S. 352. Dieß stimmt auch mit den Vorstellungen der griechischen Volkreligion von den Göttern. So lesen wir z. B. bei Clemens Alexandr. (Strom. Lib. V. p. 589. Vgl. admonitio ad gentes p. 45) in Beziehung auf Jupiter die Stelle des Demokrit: ἡδὴ δὲ, ὡς εἶπεν, ὅτι αὐγὰς ὁ Ἀμφο-
πριτος εἶναι τινὰς ολίγους γράφει τῶν ἀνθρώπων, αἱ δὲ ἡναιεῖσθαι τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὅν νυν ἡμεῖς καλεομεν οἱ Ἕλληνες. πάντα Ζεὺς μὲνεται καὶ παντ' οὗτος αἶδε, καὶ δίδωι καὶ σφαιρεῖται, καὶ βουλεύει οὗτος τῶν πάντων. wiewohl nicht anzugeben ist, ob D. mit dem letztern Satze seine eigene Meinung ausdrück.

möge solcher Bilder erklärte er auch die Erdumme. (Vgl. Anm. 41). Unterbessen hatten jene manches besondere an sich. Sie haben eine Menschengestalt, aber zugleich eine ungeheure Größe, so daß einige die ganze Welt umfassen könnten; sie sind zwar nicht unzerstörbar, doch auch nicht leicht zerstörbar; sie können den Menschen in sichtbarer Gestalt erscheinen, mit ihnen sprechen; sie zeigen diesen die Zukunft an. Es giebt zwey Arten derselben; einige sind nemlich wohlthätig, andere unglückbringend. Durch diese Bilder allein haben die Menschen die Vorstellung von Göttern erhalten ⁴⁸). Daß es Demokrit mit diesen Vorstellungen ein Ernst war, erhellt daraus, daß er selbst wünschte, nur glückliche Bilder möchten ihm zu Theil werden, und daß er die Divination, d. i. das Vorherwissen künftiger Ereignisse, daraus erklärte ⁴⁹).

48) Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 19. *Ἀποκρίτως δὲ εἰδῶς τὰς φησὶν ἐμπλασθεῖν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ, τὰ δὲ κακοποιὰ. ἀνδρῶν καὶ εὐχεται τελογ(χ)ῶν τυχὴν εἰδῶντων εἶναι δὲ τὰντα μεγάλα τε καὶ ὑπερμαγνῆ, καὶ δυσφάρτα μὲν, οὐκ ἀφάρτα δὲ, προσημειναι δὲ τὰ μιλ-
λοντι τοῖς ἀνθρώποις, θιωροῦμενα καὶ φωνὰς ἀφαιρῶντα. ὁδὸν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοί, ἐπειθήσαν εἶναι θεοῦ, μηδενὸς ἄλλου παρὰ τὰντα οὗτος θεοῦ, τοῦ ἀφάρτου φύσιν ἔχοντος. Vgl. §. 42 [wo er sie nennt εἰδῶς ἐν τῷ περι-
χρόνῳ ὑπαρῶν καὶ ἀνθρωποειδῆς. Mit dieser Vorstellungswelt
übere sich wohl die ihm (Antonin. et Max. Serm. 4 b. Orelli fragm.
127 p. 118) beigelegte Bemerkung vereinigen, *ὅτι ἀφορμαὶ κινου-
ναι ἀνθρώπων εἰς θεοῦ ἐπιμελῆαν, τιμωρὸν δυσσεβείας, καὶ γυ-
μνῆς εὐσεβείας ἀφορμαί, wenn nicht andere dieselbe dem Philosophen
Sextus beilegen. In einer andern Sentenz (frag. 49) wo es heist:
die Menschen bitten von den Himmlischen Gesundheit, aber sie tra-
nen das Vermögen nicht, welches sie selbst dazu in sich tragen, und
verschleudern sie durch Unmäßigkeit,“ wird offenbar die abergläubische
Berechnung der Götter beschränkt. Zuf. d. S.]**

49) Plutarchus de defectu oraculor. c. XVII. ed. Hutt. Vol. IX, p. 526. *αἱ δὲ Δ., εὐχομενός εὐλογῶν εἰδῶντων τυγχάνων, ὁπλοῦς ἢ ἔτιρα διωτραπὴ καὶ μοχθήρας γινώσκων ἔχοντα προαιρέσεις τῶν καὶ ὁρμῶν. v. Aemilii Pauli Vol. II, p. 168. Ἀποκρίτως μὲν γὰρ εὐχόμενοι φησὶ δὲ, ὅπως εὐλογῶν εἰδῶντων τυγχάνων, καὶ τὰ σμφυλά καὶ τὰ χρηστὰ μάλλον ἡμῶν ἐν τοῦ περιεχόντος, ἢ τὰ ἀφυλά (nach ἀνδρῶν ἀφυλά) καὶ τὰ σπῆλαι σμφερῆται, λόγον οὐτ' ἀληθῆ, καὶ πρὸς ἀπαρῶντος ἀφαιρῶντος διανοῦμαι καὶ εἰς φιλοσοφίας καταβαλλων. — Cicero de divinatione, 1, 2. 5.*

Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Vorhandenseyn der Vorstellungen von Göttern, die Erscheinungen der Göttergestalten in den Träumen, Ahnungen und Vorhersagungen der Zukunft der einzige Grund war, warum Demokrit Götter annahm. Und warum sollte man dieses nicht glauben, da auch der Glaube an die Fortdauer der Seele bei Vielen auf ähnlichen Gründen beruhte? Diese Vorstellungsort streitet auch gar nicht mit den Grundsätzen seines Systems, sie schließt sich vielmehr an dieselben an. An der Bildung und Regierung der Welt können die Götter in diesem Systeme keinen Antheil haben; er schließt sie daher davon aus, und erniedrigt die Götter herab zu dem Range der Dämonen, die eine sehr un-geordnete Rolle spielen. Die Atomen sind das einzige Rec. Diese Götter sind daher Aggregate von Atomen*), denen nicht gänzliche Unzerstörbarkeit zukommt. Ueber die übrigen Eigenschaften finden wir nichts angemerkt, und es ist daher problematisch, ob er sie als denkende Wesen gedacht

*) Da Demokrit unter den Atomen den feurigen einen Vorzug beilegt, wegen ihrer Bewegkraft, weshalb er auch die Seele (s. oben S. 348 und Anm. 36) als feurige Natur ansah; so begreift sich, warum man auch seine Gottheit vorzugsweise für ein feuriges Wesen gehalten hat. — Unter den Sentenzen, die man dem Demokrit beilegt, kommen einige Stellen vor, in welchen von den Göttern die Rede ist. So wird in einer Stelle bei Stobäus (eccl. oik. C. IX, b. Orelli fragm. 121) gesagt: die Götter geben sonst und jetzt den Menschen alles Gute, das Böse und Schädliche aber weder sonst noch jetzt; denn diese gleichen sich die Menschen durch ihre Blindheit und Unwissenheit zu — nemlich durch schlechten Gebrauch des Guten (Siehe fragm. 119). Dieß bezieht sich aber offenbar auf die Vorstellungen der Menschen von den Göttern. Diese Eigenschaft der Wohlthätigkeit, die mit Naturgöttern noch zu vereinigen ist, wird dagegen den Göttern auch in andern Stellen beilegt, z. B. in der Sentenz (Anton. et Maxim. Sermon. περὶ ευπρεπείας; b. Orelli No. 135.) *Οὐκ ὁμοίον ἔστι δ' αὐτοῖς ὅπως το ἐν ποιεῖν; ὅταν το ἐν ποιεῖν μὴ καταλείψαι, καὶ το εὐπρεπεῖν καὶ αἰσθεῖν;* vielsagender ist schon die Sentenz (bei demselben; Orelli fragm. 125.) *Ὅταν αἰσθῶν ὅς ποιεῖται το μὴδ' αὐτοῖς αὐτοῦ κρατεῖν.* ferner (fragm. 52) *μῆναις ὁμοίως, ὅσοις ἔσθ' ὅσον το αἰσθεῖν.* Fragt sich auch, ob einzelne dieser Sentenzen nicht spätern Ursprungs sind: so ist es doch nicht undenkbar und unwahrscheinlich, daß sich D. durch religiöse Ahnung und sittliche Ueberzeugung über sein Atomensystem erhob. L. d. G.

habe; man müßte dieses denn daraus schließen, daß sie die Zukunft vorher verkünden, und daß sie Cicero *imagines animantes* nennt ⁵⁰).

Cicero führt noch mehrere Dinge an, denen Demokrit eine göttliche Natur beigelegt haben soll, nehmlich die menschliche Erkenntnißkraft, und die in dem ganzen Universum verbreiteten Grundstoffe der Denkkraft. Er nennt außerdem verschiedene Arten von göttlichen Bildern ⁵¹); aber was, er davon sagt, ist viel zu kurz und unbestimmt, als daß man Demokrits Gedanken deutlich daraus zu erkennen vermöchte. Es ist übrigens die Frage, ob Cicero den Demokrit auch recht verstanden, und erklärt hat.

Demokrit schränkte sein Nachdenken nicht auf Gegenstände der Natur ein; sondern auch die moralische Natur des Menschen zog seine Aufmerksamkeit auf sich. Er hatte verschiedene Schriften moralischen Inhalts geschrieben, deren Titel Diogenes anführt. Unter diesen war die Schrift *εὐσυνία* und *πρὸς εὐδυνίαν* unstreitig die wichtigste ⁵²). Die wenigen

50, 51) Cicero *Natura Deor.* I, c. 43. Tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse universitati rerum: tum principia mentis, quae sunt in eodem universo: tum animantes imagines quae vel prodere nobis solent, vel nocere: tum ingentes quasdam imagines, tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus, c. 12. Quid Democritus, qui tum imagines, earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittit, tum scientiam intelligentiamque nostram, noane in maximo errore versatur?

52) Der bei Diogenes L. angeführte mythische Titel *πρὸς Ἀφροδίτην* scheint wohl der eigentliche Titel der demokritischen Schrift über die Glückseligkeit gewesen zu seyn. (Cf. Hippodamus in Galei opusc. mythol. phys. et eth. p. 662) Nach Fabricius (bibl. Gr. T. I. p. 804) war die Schrift in 9 Bücher getheilt, deren jedes seine eigene Ueberschrift hatte, 1. B. *εὐδυνία*, *ἀταραξία*, *ἠδαιμία*; das letzte Buch aber habe die Ueberschrift *εὐσυνία* gehabt. Dieses ist nicht ganz wahrscheinlich, wenn wir erwägen, daß (3. B. nach Clem. Alex. Strom. Lib. II) eben die *εὐδυνία* von Demokrit selbst *εὐσυνία*, *ἠδαιμία* genannt wurde; vgl. Cicero de fin. V, 29, welcher die *εὐδυνία* durch tranquillitas animi, die *ἠδαιμία* durch animus terrore liber übersetzt u. Diog. L. (XIII. 53.) A. d. 4.

Fragmente, welche noch vorhanden sind *); lassen uns mit Grund vermuthen, daß ihr Inhalt mehr Klugheitslehre, als eigentliche Moral war **). Er ging nicht von einem absoluten moralischen Gesetz, sondern von dem höchsten Gute, als dem Zweck aller Handlungen aus. Das höchste Gut war ihm Gleichmüthigkeit (*eudymia*,

*) Seitdem hat man mehrere ethische Stellen des Demokrit gesammelt, welche größtentheils in den Sermonen und Eklogen des Stobäus, Antoninus und Maximus (bei dem letztern mit verändertem Dialect) aufbewahrt und wahrscheinlich aus verschiedenen Büchern jenes Philosophen geschöpft worden sind. S. m. Anm. zu S. 338. I. d. G.

52) Diogenes Laert. IX, §. 46. Menegius baselbst. Stobaeus Sermon. CI und Seneca de tranquillitate animi c. 2, 12. hat den Anfang aufbewahrt. Bei Stobäus heißt er im Original *τοῦ εὐδυνιασθαι μάλιστα χρὴ καὶ πάλαι προσηύει (προσηύειν), μήτε ἰδίῃ, μήτε ἑωρῇ, μηδ' ὅς' ἐν προσηύει τοῦ εὐδυνιασθαι μάλιστα τὴν ἑαυτοῦ καὶ φωνῆς ἅλλο τινος τινος ἔχειν φωνήν, ὥστε καὶ τῆς τυχῆς ἐπιβαλλομένης, καὶ ἐν τοῖς ἐννηγιστοῦσι τοῖς δαίμοσι, διατριβεσθαι, καὶ καὶ πάλαι προσηύει τοῦ εὐδυνιασθαι. ἡ γὰρ εὐδυνιασθαι ὁρατὴν τῆς μεγαλοψυχίας.* [Die erstere Hälfte dieser Stelle ist meist falsch verstanden worden, weil man sich nicht an die Worte des Demokrit genau gehalten, sondern ihm die Meinung, die man aus seiner Lehre folgerte, untergelegt hat, nemlich man müsse sich aller anstrengenden und aufopfernden Thätigkeit enthalten, um der Gemüthsruhe theilhaftig zu seyn. Aber Demokrit sagt nur, man solle nicht zu Vieles und aber sein Vermögen thun wollen. Er empfiehlt also beim Handeln eine verständige Schätzung seiner Kraft. Er fordert aber eben so auch an andern Orten auf, bereitwillig zu seyn zu gerechten und gerechten Handlungen (fragm. 220 bei Orelli l. l. T. 1. p. 117) und die Wahrheit und Unschuld muthig zu vertheidigen (ib. fragm. 130 und 72) spricht von ernstlichen Bemühungen (vgl. fragm. 56. 58. Plutarch. adv. Colot. p. 628; fragm. 144) vom Wettstreit im Guten (146) fordert zum Wohlthun auf (fragm. 134—138) und rühmt die Freundschaft. (fragm. 158 f. 160. 168 ff.) Da übrigens Demokrit das Ethische nicht auf allgemeine Bestimmungen zurückführte, sondern nur in Sentenzen aussprach; so erklärt sich, warum es in der Aristotelischen Metaphysik XIII, (du V. XI) 4. heißt, unter den Physikern habe Demokrit das Ethische nur wenig berührt, wiewohl der Zusatz dunkel ist, „und er habe gewissermaßen das Warme und Kalte bestimmt,“ wenn nicht die Stelle etwa zu übersetzen ist: denn von dem Physischen hat Demokrit nur wenig berührt (d. h. allgemeine Bestimmungen, wie sie Sokrates über die Tugenden aufstellte, hat Demokrit im Physischen nur wenig gegeben), wie das Kalte und Warme. I. d. G.]

εὐαρεσθε) eine ruhige heitere Stimmung der Seele, die weder durch Furcht noch durch andere Gemüthsbewegungen gestört wird⁵³⁾. Die Mittel dazu sind Selbstbeherr-

53) Diogenes Laert. IX, §. 45. τοιοῦτο δ' εὐαρεσθε τῶν εὐδυνίων, οὐ τῶν αὐτῶν εὐαρεσθῶν τῶν ἡδονῶν. ὥς τινος παρρησιαστικῆς ἀδελφότητος, ὅλην καὶ ἡ γαλήνη καὶ εὐσταθὲς ἡ ψυχὴ διαγῆναι, ὅσο μάλιστα παρρησιαστικῆς φάσιν, ἢ διαειδυμένης, ἢ ἁλλοῦ τινος παθόντος. ἀλλὰ δ' αὖτις καὶ εὐαρεσθῶν καὶ πολλοῖς ἁλλοῖς ὁμοῖον (J. B. στασιάζει, ἀδύμνη, ἀδερμαστικῇ S. Manasse Anmerkungen zu dieser Stelle und die Xam. zu S. 362.) Die ἀδελφότης hiess die Furcht, welche er als ein Hinderniß der Gemüthsruhe betrachtete, war wohl der Glaube an die Fortdauer der Seele und die Strafen des künftigen Lebens, wodurch er ein Buch geschrieben hatte. Diogenes L. IX, §. 46. [Der Verf. meint die Schrift nach dem εὐδύνει. Eine Stelle, welche sich auf letzteres bezieht, ist bei Stobäus (Serm. CLIX; bei Orelli fragm. 116 p. 115) aufbehalten; nemlich die: Τινος θνητῆς φύσεως διακινῶν οὐκ ὄντος ἀσθμονος, συνισθῶν δὲ τῆς αὐτῆς τῆς βίης αἰσθητοῦσιν τῶν τῆς βίης χρόνον αὐτῶν ταχέως καὶ φάσιν τελευτῶσιν, περὶ δὲ καὶ τὸν αὐτὸν τῶν τελευτῶν μὴ συνισθῶσιν χρόνον. Es geht daraus hervor, daß Demokrit die (gewöhnliche) Beschreibung eines zeitlichen Zustandes nach dem Tode aus Unkenntniß der Natur und Gewissensangst ableitete. — Was übrigens die εὐδύνει aber eines des Demokrit überhaupt anlangt, welche ich mit Recht gemuthmaßen übersehen möchte, so haben wir über dieselbe noch wahrscheinlich einige Originalstellen aus den Werken des Demokrit, welche unser Verf. übersehen hat: nemlich Stob. eccl. eccl. Lib. II. C. VII p. 75 (bei Orelli fr. 123 p. 116.) Εὐδύνει, ἔστι δὲ, οὐκ ὁ βούληται οὐκ, οὐδ' ὁ χρόνος, ψυχὴ δ' αὐτῶντος διαγῆναι (des Glücks); τῶν ἑστὶν Stob. Hiera καὶ εὐδύνει, καὶ εὐσταθῶν, στυμνῶν τε καὶ στασιάζει καὶ συνισθῶν δ' οὐ τῶν αὐτῶν διαγῆναι καὶ τῆς διαγῆναι τῶν ἡδονῶν καὶ τῶν αὐτῶν τοὺς πολλοῖς καὶ συμφορατικῶν ἀσθμονος. Die erste Hälfte des Sentenz stimmt auch mit der Demokritischen (bei Orelli p. 80 No. 6.). Was aber Demokrit zuletzt von der Beschreibung der Art der Lust sagt, erklärt sich durch eine andere Stelle bei demselben Stobäus (Serm. V; bei Orelli fr. 25 p. 97) ἡδονῶν οὐ παρῶν, ὅλην τῶν αὐτῶν τῶν αὐτῶν εὐσταθῶν χρόνον, womit auch die in der Xam. 53 angeführte Beschreibung stimmt, welche Diogenes L. von der εὐδύνει des Demokrit giebt. Der Charakter dieser εὐδύνει spricht sich auch in der Sentenz (Stob. serm. V; bei Orelli fragm. 20) aus: Ἀσπῶν ἀσθμονος τῶν βίης διαγῆναι ὥς πλεονεξία εὐδύνει καὶ εὐσταθῶν αὐτῶν τῶν δ' αὐτῶν, αὐτῶν μὴ αὐτῶν τῶν θνητῶν τῶν ἡδονῶν παρῶν; welche Sentenz daher Aristoteles a. a. O. E. 729 ohne Grund für verdächtig hält. Demokrit nemlich konnte, auch abgesehen von dem Zustande des Menschen nach dem Tode, die vorzüglichen und edelsten Qualitäten von den edelsten und ewigen zu

fchung^{*)}, Genuß des Gegenwärtigen, Gleichgültigkeit gegen das Abwesende^{**)}, Mäßigung

terscheiden, was er auch in mehreren andern und aufbewahrten Sentenzen that. So sagt er z. B. nach Clemens Alexandr. Paedag. Lib. 1. p. 81 ed. Sylh. *αἰσχύνη σωματικὴ ποιοῦναι σωτηρίαν σφαιρὴν τοῦ πνεύματος αἰσχυρισμοῦ*. So auch in den Sentenzen des f. g. Demokrates (b. Orelli ant. 2. 3. 23. 71 p. 80 sqq.) Bgl. ferner die Lebensprüfungen der Wahrheit (bei Orelli fr. 177. f. p. 126) und der *σοφία ἀνθρώπων* (ib. fr. 4.) Die Empfehlung der Wahrhaftigkeit (fr. 40) Frömmigkeit (fr. 41) des Glühs und der Sparsamkeit (fr. 62) der Wohlthätigkeit, (fr. 131. 136 — 138) der weisen Entregung des Geschicks (fr. 104) und Gerechtigkeit, und was er dagegen von der Genußsucht (fr. 40) Habucht und Genußsucht (fr. 34 ff. 92) sagt. Am besten erklärt er sich gegen Ungerechtigkeit (vgl. fr. 32 f. 33. 67. 72. 93.) Sind die Sentenzen, in welchen er die Schaan vor sich selbst empfiehlt (Stob. aerm. XLIV und XXII; bei Orelli fr. 89 und 75) dem Demokrit wirklich angehört, woran wir jedoch keinen Grund zu zweifeln haben, ferner die demokrateische No. 9. 27 p. 80 f. bei Orelli, so ist die Kleinheit seiner moralischen Vorschriften fast bewundernswert. — Zunächst stellt er in den Aussprüchen, die ihm beigelegt werden, eine heitere Lebensansicht, welche auf Zufriedenheit, Mäßigkeit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit gegründet ist, hervor, so daß er die Heiteren, auch als Herrscher empfiehlt (fr. 167). Zugleich ist Mäß (in *μετρώς*) und Zeit (*καιρός*) in seiner Lehre sehr wichtig (vgl. fr. 60 *ἡ γὰρ ἀνθρώπων μέτρον ἄνθρωπος*, *ἡ γὰρ γὰρ οὐρανὸς ἀέρας*) und unter den demokrateischen Sentenzen fr. 66 bei Orelli p. 86 *οὐκ ἔστιν οὐρανὸς οὐδὲ γῆ οὐδὲ θάλασσα ἀλλὰ αἰσθήσεις οὐ καὶ δυνάμεις*. Hiermit der Verständigkeit in der Jugend des Demokrit eine große Bedeutung eingeräumt, welche auch in der dem Demokrates beigelegten Sentenz, No. 79 bei Orelli, ausgesprochen wird, so ist diese Jugend doch andererseits frei von Prunken; sie gestattet nicht nur Wechsel zwischen Geschäft und Erholung, (ein Leben ohne Heiterkeit ist ein langer Weg ohne Wirthschaft, sagt eine *ᾠδή* bei Stobaeus aerm. XIV; bei Orelli p. 100 fr. 45); sie sagt auch: man muß sparen und enthalten, und zu seiner Zeit auch Aufwand machen können. Die *αἰσθήσεις*, welche er dem Menschen zur Aufgabe macht, ist daher auch nicht Noth, sondern durch den Trost der Vernunft hervorgebracht, wie uns (wenn auch nicht mit den eignen Worten des Demokrit) gesagt wird (vgl. Orelli fr. 166 p. 124.) Auf. d. f.)

*) So heißt es, vörliegt in Beziehung auf *Περικλέους ᾠδή* (Stob. aerm. II. 957) *ὅπου μετρώδης περ πολέμου, αὐτοῦ τοῦ καὶ κατὰ τὸν αὐτοῦ* (Stob. aerm. XX; bei Orelli fr. 52) und die Befregung seiner selbst wird für den herrlichsten Sieg erklärt (fr. 133). Doch könnte die erste Sentenz auch wohl dem Perikles vollständig angehören.

**) Bgl. bei Orelli fr. 11. 46. 99. 123 wo die Zufriedenheit mit dem gegenwärtigen Besitz empfohlen wird und fr. 107 f. wo von den Arten der Genuß die Rede ist. L. d. f.

des Genusses und Beobachtung des Mittelmaasses in allen Dingen *), ein ruhiges Leben, Enthaltung von Geschäften, welche Anstrengung erfordern **) u. s. w. Wir führen nur noch einen Gedanken an, zum Beweis, daß Demosthenes auch über die Gesetzgebung und den Grund derselben nachgedacht habe. Die Gesetze, sagte er, würden Jedermann freien Gebrauch seiner Willkür lassen, wenn nicht jeder Mensch eine Neigung hätte, andere zu beleidigen **).

*) Ueber die Mäßigkeit vgl. bei Orelli fr. 23, 24, 49 und wo von der Frugalität (62) und von der Beschränkung der Bedürfnisse die Rede ist (fr. 39, 161 ff.). Was seine Ansicht über das Mäßhalten anlangt, so steht damit in Verbindung die Ansicht, daß das Böse aus dem Guten durch Uebermaß und Mißbrauch (s. m. Anm. zu S. 361) komme. Vgl. fr. 118 und 119 ferner 47 und 48, p. 100, wo es heißt: das Beste ist das Angenehmste, aber durch Uebermaß wird das Angenehmste unangenehm. X. d. f.

**) Daß dies durch Mißverständnis dem Demosthenes zugeschrieben wird, habe ich in dem Zusätze zu Anm. 52 bemerkt. Man hat hierher auch die Stelle gezogen, in welcher Demosthenes es nicht für ratsam hält, selbst Kinder zu zeugen, weil ihr Wese mehr Sorgen und Unannehmlichkeiten als Freude verursache; weshalb er den Begüterten rathet, lieber fremde Kinder zu adoptiren, die man sich auswählen könne. Vgl. Clem. Strom. II, 23. p. 603. Allein Demosthenes spricht in diesen, wie in mehreren andern Sentenzen z. B. über die Weiber (83 b. D.) oft nur die Resultate seiner Erfahrung und Menschenbeobachtung, nicht unmittelbar ethische Vorschriften aus; und der letztere Theil dieser Stelle erklärt den Zusammenhang; was auch mit der bekannten Sentenz übereinstimmt *ἡννοῦνται ἀποκλαδίη μικρῇ ἡσυχίᾳ γὰρ ἀνδραγαθὸς ἔσθ' ἀνδραγαθὸς* (bei Orelli No. 28 vgl. p. 508.) Eben so scheint es nur eine Beobachtung zu sein die er ausspricht, wenn er von den Mängeln des Alters spricht z. B. bei Orelli (fr. 172) und doch auch dem Alter Vorzüge vor der Jugend beilegt (fr. 173 f.). X. d. f.

§4) Stobaeus Sermos. CKXXVIII. *Ὁν πρὸς τοὺς οὐ τοῖς ἡμῶν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις, οἱ μὲν ἑαυτοὺς ἑαυτοὺς ἀντιλαμβάνονται. ὁ δὲ θεὸς γὰρ ἑαυτοὺς ἀντιλαμβάνεται. [Vgl. mit Stob. serm. XL.] Auch über das Herrschen und die Eigenschaften des Herrschers (bei Orelli fr. 78 f. u. 148) wie über das Gehorchen (decentius Democritus bei Orelli ant. 15, 40) ferner über die Pflicht des Richters (fr. 151) stellt er treffende Bemerkungen auf. Im übrigen würde jedoch das Interesse der sogenannten Constitutionellen die Sentenz auf sich ziehen, *Ὁδοῦναι μὴ γὰρ τὴν οὐκ ἀνδραγαθίαν οὐκ ἀνδραγαθίαν τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι οὐκ ἀνδραγαθίαν οὐκ ἀνδραγαθίαν γὰρ ἀλλὰ οὐκ ἀνδραγαθίαν τὴν οὐκ ἀνδραγαθίαν τὴν οὐκ ἀνδραγαθίαν* du*

Demokrit hatte mehrere Schüler, welche sein System bald unverändert, bald mit einigen neuen Bestimmungen weiter verbreiteten. Der berühmteste war Metrodorus aus Chios *), der nicht mit andern dieses Namens verwechselt werden darf. Nach dem, was Sertius und Cicero von ihm anführen, mußte er zu den Skeptikern gezählt werden. Denn er sagte: wir wissen nicht, ob wir etwas erkennen oder nicht erkennen; wir wissen nicht, was das Wissen oder Nichtwissen ist, ja nicht einmal das, ob etwas wirklich ist oder nicht⁵⁵⁾. Ob es mit diesem Skepticismus so ernstlich gemeint war, können wir nicht wissen, da diese Stelle aus dem Zusammenhange gerissen ist, und gar keine Gründe für diese Behauptung angeführt sind.

Aber es ist kaum wahrscheinlich, daß Metrodorus ein solcher Zweifler gewesen sey, da er von den Hauptsätzen des Atomensystems mit dem Demokrit überzeugt war, und nur in einigen Folgerungen abwich⁵⁶⁾. Außerdem haben wir oben gesehen, wie Demokrits skeptische Äußerungen mißverstanden und gegen die Meinung des Philosophen ausgedehnt worden sind, welches seinem Schüler um so eher begegnet seyn kann, da seine Zweifel fast mit denselben Worten ausgedrückt sind. — Außer diesen nennen wir noch den Messus aus Chios, Diog.

de καὶ οὐτὸ καὶ τὰ ταῦτα κοσμηθῆναι, ὅπως δὲ μηδὲν ὑδναίω, ἢ καὶ πᾶν ἐκτὴ τοῦ ἀδικίου, μὴ ὑπ' ἐκείνους γενεῖσθαι, ἀλλὰ τις ἢ θεὸς ἢ τι ἄλλο ἀμυνεῖ τοῖς τοῖς δυνάμει ποιούσιν. (Stob. serm. XLIV; bei Orelli in 77. p. 106. — Zus. d. Φ.)

*) Nach andern des (später angeführten) Messus Schüler Diog. IX, 58: X. d. Φ.

55) Sextus adversus Mathematicos VII, §. 48. ἀναλὸν μὲν αὐτὸ (τὸ κριτήριον) — καὶ M. δὲ Χιος. 88. §. ὅτι εἴπαν, οὐδὲν ἴσμεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἴσμεν, ὅτι οὐδὲν ἴσμεν. [Wahrscheinlich aus derselben Quelle schöpfte Diog. L. IX, 58 und Euseb. praep. ev. XIV, 19. Zus. d. Φ.] Cic. Acad. Qu. IV, c. 23 (Num. 46.)

56) Simplicius in Physica Aristotelis p. 7a. καὶ Μητροδόρος δὲ ὁ Χιος ἀρχὰς οὐκ ἴσμεν τὰς αὐτὰς τοῖς παρὰ Ἀθηναίους ποίει, τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν τὰς πρώτας αἰτίας ὑποθεμένους ὡς τὸ μὲν ἐστίν, τὸ δὲ μὴ οὐκ εἶναι, καὶ δὲ τὰς ἄλλων αἰτίων τὸν ποίησιν τὴν μεθόδον.

menes oder Diogenes von Smyrna; Diagoras den Atheisten*), Anaxarchus den Zeitgenossen Alexanders des Großen**), und Mausiphanes, den Lehrer des Epikur***).

Achter Abschnitt.

Philosophie des Anaxagoras.

Anaxagoras ist eben so merkwürdig durch seine Verdienste um die Philosophie als durch seine Schicksale. So wie sein Begriff einer von der Welt abgesonderten höchsten Intelligenz†) in der Geschichte der Philosophie Epoche macht, so pflanzte er zuerst die Liebe zur Weisheit in Athen, und weihte diese Stadt gleichsam zum beständigen Sitz der Musen, die bisher an mehreren Orten zerstreut, nur einen vorübergehenden

*) Von Diagoras aus Melos wird unter den Sophisten gesprochen.

**) Nach Diogenes Laert. blühte Anaxarchus der Abderit in der 110. Kl. Er war ein Schüler des Diomenes aus Smyrna, nach andern des Metrodor, und Lehrer des Pyrrho, welcher mit ihm den Alexander auf seinen Feldzuge nach Indien begleitet haben soll, und wegen seiner Standhaftigkeit in Erbuldung grausamer Martern von Diogenes (IX, 69) und Cicero (Tusc. Qu. II, 22 vgl. de nat. D. III, 33) gerühmt wird. Anderes von ihm erzählt Diog. IX, 63. X. d. φ.

***) Mausiphanes aus Melos wird vom Cicero (de nat. D. I, 26 und Diogenes L. I, 15) ein Demokriteer genannt. Nach andern Stellen war er ein Schüler des Pyrrho (Sext. adv. Math. I. §. 2. Diog. L. IX, 64, 102). Vielleicht wollte man durch das Erstere nur Epikur mit Demokrit in Verbindung bringen; vielleicht aber hatte auch Mausiphanes sowohl des Pyrrho als des Demokrit Lehren studirt. X. d. φ.

†) Das Hervortreten des *νοῦς* in der philosophischen Lehre des Anaxagoras erkannten schon die Alten dadurch an, daß sie ihm selbst den Beinamen *νοῦς* gegeben haben; Diog. L. II, 6. Damit läßt sich der Grund, welchen Plutarch anführt, sehr gut verbinden. S. unten Num. 10. X. d. φ.

Aufenthalt gefunden hatten. Kleinasien und Großgriechenland *) waren bisher die Hauptsitze der Wissenschaften gewesen. Kleinasien, von welchem alle gelehrte Cultur ausgegangen war, befand sich aber um diese Zeit in einem zerrütteten Zustande. Während und nach dem persischen Kriege war es der Schauplatz eines verheerenden Kampfes. Kein Wunder, daß die Musen von hier verschucht wurden. Eben dieser Krieg trug aber auch dazu bei, daß alle Männer von Talent, die das Streben nach Erweiterung oder Mittheilung ihrer Kenntnisse beseelte, Athen zu ihrem Aufenthalte wählten. Denn diese Stadt hob sich nach dem Zuge des Xerxes sehr bald aus ihren Ruinen zu einem ansehnlichen Range von Macht, Reichthum und Ansehen empor. Die Athener, welche an der Spitze der übrigen Griechen ihre Brüder in Kleinasien von dem Persischen Joch zu befreien suchten, Flotten und Armeen dahin schickten, kamen in nähere Verbindung mit den Griechischen Städten dieser Gegend, und eröffneten allen, den Frieden und die Musen liebenden, Menschen einen sichern Zufluchtsort.

Anaxagoras war in Klazomenä, einer Stadt Joniens, um die 70. Olympiade (500 oder 498 v. Chr.) geboren †). Es ist zu bedauern, daß wir von der Lebensgeschichte dieses Philosophen so wenig Zuverlässiges wissen, um die Bildung seines philosophischen Geistes und Charakters historisch erklären zu können **). Sein Vater (Hegesibulus

*) Die bürgerlichen Unruhen in Großgriechenland, in welche die Pythagoreer verwickelt wurden (Polyb. hist. II, 39. Strabo VII, 1.), bewog mehrere derselben, Italien zu verlassen; und daß sich die italische Philosophie auch nach Hellas gestühtet, sehen wir an den Pythagoreern, die sich nach Athen (s. oben Philolaus S. 150 und Böckhs Schrift S. 10.) und späterhin nach Athen wendeten.
X. d. S.

†) Nach Apollodor bei Diogenes Laert. II, §. 7. Meinerss Geschichte der Wissenschaften I. B. S. 723 ff. [Derselbe Diogenes gibt an, daß Anaxagoras zur Zeit, als Xerxes in Griechenland eingefallen, (d. i. 75. Ol.) zwanzig Jahr alt gewesen sei.
Zus. d. S.]

**) Die Angabe, daß er des Anaximenes Schüler gewesen, welche wir bei den Spätern (Cic. de nat. d. I, 11. Diog. L. II, 6. Cf. Tennemanns S. d. Phil. I. Bp.
A a

oder Eubulus) war ein reicher und angesehener Bürger. Aber er schätzte einen durch Kenntnisse gebildeten Geist höher, als Reichthum, und zog die Beschäftigung mit den Wissenschaften einer glänzenden Laufbahn vor. Denn die würdigste Bestimmung des Menschen (sah ihm die Betrachtung des Himmels und die Erschöpfung der Natur zu seyn²⁾). Er trat daher sein väterliches Erbtheil seinen Verwandten ab, und bekümmerte sich wenig um die politischen Angelegenheiten seines Vaterlandes. Auf die Beschuldigung, daß er sein Vaterland vergesse, gab er, auf den Himmel zeigend, die erhabene Antwort: O nein, ich denke gar sehr an mein Vaterland³⁾. Auf welche Art diese Denkungsart sich bildete, wie sein unwillkürlicher Trieb zum Denken und Forschen geweckt und genährt wurde, und auf welche Art er seine vielen, vorzüglich astronomischen, Kenntnisse sich verschaffte, davon schweigen die Schriftsteller. Vielleicht trugen nicht nur Reisen, deren Va-

proem. 10. Simpl. in phys. Ar. p. 6 h. und Andern) finden, streift mit den chronologischen Bestimmungen, insbesondere mit der That-
sache, daß Anaxagoras zu Pericles Zeit blühte, und, nach Demokrits eigener Angabe, vierzig Jahre jünger, als dieser, war (Dion. L. IX, 44.). Diese Bestimmung ist daher wohl nur aus der beliebten Manier der spätern Compilatoren zu erklären, auf solche Weise eine Reihenfolge von Lehrern und Schülern zu bilden, durch welche sich die Lehrtart einer Schule fortgepflanzt haben soll. Zudem ist dem Anaxagoras, soviel wir wissen, mit dem Anaximenes nicht viel mehr, als das Vaterland gemein. Mit größerem Rechte stellt Schleiermacher den Diogenes von Apollonia (in f. Abhandl. über dens.) zwischen Anaximenes und Anaxagoras. A. d. φ.

2) Arist. Ethicor. Eudemoiorum I. c. 5. *τον μιν ουν Αναξαγοραν φανεραι αποκριναιδαι προς τινε διαπορουντα τοιαντι αττα και διαπορτων, τινος ειναι αν τις ελοιστο γινεσθαι μαλλον η μη γινεσθαι; του, φαναι, θεωρησαι τον ουρανον, και την περι τον ολον κοσμον ταξιν, τουτο μιν ουν επιστημης τινος ειναι την επιστημην αυτο τιμωσιν αιωνος τον ζην.* [Wegen dieser Betrachtung mensche höher Güter tadelt ihn auch Aristoteles (Eth. Nicom. VI, 7.) Im Uebrigen sprechen die Alten einstimmig von seiner ernstern und erhabenen Sinnesart, (Cic. Quaes. Ac. II, 33. maxima gravitas et ingenii gloria) seiner Strenge des Charakters, Wahrheitsliebe, Unselbstständigkeit und Gemüthsruhe. Auf. d. φ.]

3) [Plato Hipp. mai. p. 283 A. Aristot. Eudem. V, 7. ad Nicom. VI, 7.] Diogenes Laertius II, §. 6 sq. Bgl. 10. Cic. Tusc. V, 39.

berins Marius erwehnt *), sondern auch die verbreitete Kultur der Ionischen Städte, die Bekanntschaft mit mehreren gebildeten Männern, deren Namen die Geschichte wohl nicht alle erhalten hat, vorzüglich aber das Beispiel des Hermotimus *), seines Mitbürgers, sehr viel bei, dem Stillsitzen des Karyogeros Veranlassung zur Thätigkeit und seine besondere Richtung zu geben. In seinem 45ten Jahre kam er nach Athen *), und sah um sich einen Kreis von Jünglingen

4) Valerius Maximus VIII. a. 7. (Nach den letzten spätere Berichte (Theodoret, de graec. aest. cur. II. p. 489. und Ammian. Marcell. XXII, 16.) nach Aegypten reisen. Auf: 6. 4.)

3) Die Geschichte dieses Mannes ist sehr im Dunkel. Wenn es wahr ist, was Aristoteles (*Metaphysicon* I. c. 3.) sagt, (vielmehr: als er sagt anführt: *ἄνθρωπος ὁ οὗτος ἀποστόλος Εὐαγγέλιος κλητ.* d. h. d. v. d. e.) so habe zuerst eine Zurechtweisung als Ursache des Stillstandes angenommen, so muß man behaupten, daß nach dem ihm nichts weiter als das Geschickliche wußt, daß seine Seele oft dem Körper verließ, herumwanderte, und was an entfernten Orten sich zutragen hätte, erzählte. Plinius histor. nat. VII. c. 62; Lucian Encom. Mucron c. 7. Apollon Dymnotus himmelwärts c. 3. Erweitert jedoch nach diesem Räuberthum wohl zum Grunde liegen. Plinius sagt, sein Heilmittel hätten bei einer solchen Wirkungsweise dem hochbetagten Körper verbrochen, und Valerius Maximus, daß ihm zu Ehren ein Tempel aufgeführt worden. Er war also ohne Zweifel kein unangesehener Mann. Für die dieser Vermuthung steht die im Anfang angeführte Beschreibung von Celsus, welche abgedruckt ist VII. Buche seiner nachgelassene Werke S. 330. — Was die von unserm Verf. angeführte Stelle der *Archeologia* (der *Antiquariorum*) anlangt, welcher sich Seneca Empiricus nach IX. p. m. des Commentator Alex. Aphrod. ad Arist. prim. physion. p. 78. in Simplicio in phys. Ar. fol. 321. u. la. Philopon. in met. p. 2. folgen, so ist doch auch das Verhältniß der Lehre des Anaxagoras zu den früheren ausgesprochen. Ein Princip der Bewegung der Materie hatte schon, wie Aristoteles fortsetzt, (*met. I. c. 2.*) Democritus und Parmenides, aber noch in mythischer Form aufgestellt. Anaxagoras sprach dem Schicksal ein und bestimmte aus, daß der Geist, der Vernunft, das bewegende und schenkende Princip sey, und dazu kam erschien er, nach Aristoteles Ausdrucks, wie ein Räucherwerk in Vergleich mit den Früchten, ohne Berührung (wie durch) lebenden. Und nun die von unserm Verf. berührten Sagen anderer Schriftsteller über den — wahrscheinlich somnambulen — Zustand gegründet, in welchem sich Permotimus oft befinden haben soll, so möchte dieser jenseitig schon darum schwerlich in philosophischer Weise ausgesprochen haben, worauf es hier doch ankommt. Auf. d. G.)

*) Nach Demetrios Skalestrus bei Diog. L. (II, 7.) im jüdischen, unter dem Argemone Sallias (Cf. LXXV). Gentes (p. 10)

suchte, konnte dennoch nicht verhindern, daß er nicht als
Verächter der Religion angeklagt wurde, und er entging dem
Todesurtheile nur durch die Flucht *). Wahrscheinlich war
die Intrigue gegen Perikles gerichtet, und von dessen Mord
denn angespannen, um ihm durch den Sturz seines Hauses
das wehe zu thun; aber Anaxagoras hatte doch durch seine
freie Denkungsart und seinen unablässigen Forschungsgeist
Veranlassung dazu gegeben *).

als polytechnische Sammelwerk, das er bezeugt. Dies
dieser Art überhaupt herausgegeben, sagt Diogenes gegen die
ältere Zeugnisse. Simplicius, welcher auch eine vorläufige Vorrede
Schrift des Theophrast über den Anaxagoras und dessen Werk
(in phys. Ar. p. 16 b.) auführt, hat uns in seinem Commentar
zu Aristoteles physischen Büchern die meisten Stellen aus jener
Schrift, und zwar aus dem ersten Buche, welches das Allgemeine
narr enthalten zu haben scheint, aufbewahrt, und Schaubach neu-
lich sie gesammelt. In dem Verfolge seiner Schrift bezieht
Anax. wahrscheinlich einzelne Naturgegenstände, besonders astronomi-
sche, z. B. die Gestirne, Mondfinsternisse (vgl. Plutarch vita
Nicias XIII. Cap. p. 391. T. III. ed. Huetten und Yam. 7), so
daß es nicht nöthig ist, verschiedene Schriften des Anax. über
Naturgegenstände anzunehmen. S. Schaubach p. 62. Eine Schrift
nach Proclus legt ihm nur Aethn. V. II. IV, 14. bei. Allein die
Zeugnisse der ältern Schriftsteller weisen fast sämmtlich dahin, daß
dieser Philosoph sich mit praktischen Untersuchungen nicht beschäftigt
habe: daher Einige mit Vernunft zu einem Axiom des Anaxagoras,
(s. zu Diag. L. II, 15.) Andere zu, mit Fabricius, dem Anaxagoras
beiliegen. Mit größtem Rechte werden ihm Untersuchungen zuge-
schrieben, welche ins Gebiet der Mathematik einschlagen, (Procl. in
Eucl. Element. L. II. c. 2.) z. B. über die Quadratur des Kreises.
Mitter erklärt die darauf sich beziehende Stelle bei Plutarch (de
exil. T. I. ed. Huetten p. 388) aber nur von der Zeichnung einer der
hin gehörigen Figuren (Gesch. d. ion. Phil. S. 205.) Doch s. auch
Schaubach a. a. O. p. 53 f. Nach Mitter (praef. ad Lib. VII. §. 11.)
soß er auch über die Einrichtung der Schaubühnen nach optisch-
mathematischen Gesetzen eine Schrift abgefaßt haben. S. das Bei-
spiele bei Schaubach p. 60 f. X. b. d.

*) Ueber den Proceß des H. Heide Gern: Knox. und seine Zeitgen.
B. 454, Demsen's Knox. p. 43. und die dieselbst mit. 43 angeführten
Schriften. Unabthig aber scheint es, um die über die Anklage
selbst abweichenden Berichte bei Diogenes (in der Stelle Lam. 6.)
zu vereinigen, mit Demsen B. 44 a. a. D. anzunehmen, daß Knox
zweimal zu verschiedenen Zeiten sey angeklagt worden.
Das aber scheint nach allen Zeugnissen gewiß, daß er durch Fröliches
Vermittlung der Verfolgung entging. Anstehen über sein Verhal-
ten dabei findet man bei Schaubach a. a. D. p. 52. I. d. S.

[illegible]

... Anaxagoras hatte durch seine Idee einer ausserweltlichen Intelligenz *) seinen Naturforschungen freien Spielraum verschafft, und den Begriff von Gott verehelt: Sonne, Mond, die Sterne und alle die großen Gegenstände am Himmel, welche den Beobachter mit Erstaunen und Bewunderung erfüllen, und auch seinen Geist zum Denken vorzüglich ge-
weizt hatten, mußten sich ihm nun natürlich in einer ganz andern Gestalt darstellen, als dem religiösen Athenienser. Dieser verehrte in diesen seine Götter, Anaxagoras betrachtete sie nur als Theile der Natur. Und er hatte das durch den Vortheil, den Ursachen der Erscheinungen, welche sie darboten, nachforschen zu können. Daher seine Behauptungen, daß die Sonne eine feurige Masse, der Mond Berge und Thäler, Meere und festes Land habe und bewohnt sey; daß die Sonnen- und Mondfinsternisse ihre natürlichen Ursachen haben *) u. s. w. Alle diese Behauptun-

ὅτι Κλεινός αὐτὸν αἰσθίνας κριθῆναι, διὰ τοῦ ἡλίου μὲν ὅσον εἰλεῖν διαπύρον ἀπολεγόμενον δὲ ἐπὶ αὐτὸν Περικλέους τοῦ μαθητοῦ, περὶ τολαντοῖς ἐκμυσθῆναι καὶ φυγαδευθῆναι. Στράβων δ' ἐν τοῖς βίοις ὅτι Θεοφρίδου φησὶν αἰσχυθῆναι δι' αὐτὸν, ἀντιπολιτευομένου τῷ Περικλῆϊ, καὶ ἀπορίᾳ συνεδινασθῆναι θάνατον. κ. τ. λ. [Nach demselben Plutarch Pericl. XVI. T. I. p. 404. ed. Hult., soll Anaxagoras von seiner Verurtheilung in Athen aus Lebensüberdruß, Armut und Alter den Entschluß gefaßt haben, sich das Leben zu nehmen, wozu ihn aber Pericles abgehalten habe; eine Erzählung, die sich schwerlich mit dieser Philosophen Charakter vereinigen läßt. Auf. d. P.] Plutarchus vita Pericl. 32. Vol. I. ed. Hult. p. 420. καὶ ὑψηλὸν Διογενιδῆς ὑπέφηνε, αἰσχυρῶς αὐτὸν τοῦ τοῦ θεοῦ μὴ φοβέσθαι, ὃ λόγους περὶ μεταφυσικῶν διδασκαλίας, ἀποκρινόμενος ὅτι Περικλῆς δὲ Ἀναξαγόρου τῆς ὑπονοίας. — Ἀναξαγόρου δὲ φοβέσθαι εἰσέμμεναι καὶ προεμμεναι ἐν τῇ πολιτείᾳ. [Nach c. 23. soll er ins Gefängniß gesetzt worden seyn, aus welchem ihn dann Pericles befreit haben soll.]

*) In der Folge wird sich zeigen, ob der Wf., der übrigens später (Sag. X.) sogar behauptet, X. habe den vovs untermacht zu einer neuen Naturkraft gemacht, sich diesen Ausdruck, so wie der früher, „einer von der Welt abgetrennten höchsten Intelligenz,“ mit Recht bediene. S. bes. d. Anmerk. zu Sag. X. A. d. P.

7) Xenoph. Memorab. Socr. IV, 7, 7. Κλεινός (A.) γὰρ λέγει μετὰ τῷ αὐτῷ εἶναι πρὸς τὸ καὶ ἡλίου. — φησὶν δὲ τὸ ἡλίου λείπον διαπύρον εἶναι. Plato Apol. Socr. C. 24. p. 26 B. (T. I Bip. p. 61.) καὶ τὸν μετὰ ἡλίου λείπον φησὶν αὐτὸν.

Gen. waren dem Atheniensern anhängig, der es für einen freivolthebsten Eingriff in die Rechte der Götter hielt, ihre unermittelbaren Wirkungen erklären zu wollen²⁾. Es kann wohl seyn, daß diese Meinung vorzüglich von den Priestern begünstigt und unterhalten wurde; aber sie mochte nun Denkr

von de selbigen Jahr. Anaxagoras aus Clazomenae u. v. L. Fünf
 de Meinung, daß die Sonne Stein sey, wie den fabelhafte Soltraq
 20 beim Plato sich ausdrückt, mochten wohl den Anax. die Wes
 teurtheile führen, welche er; der Erde nach, als Auswürffe des
 Feuers (vgl. die angef. Stelle Diag. L. II, 10 et 12.) betrachtend
 haben soll. Der gemeinere Ausdruck ist aber wohl beim Diag. L.
 (f. d. Anm. 6) aufbewahrt: πυρρος διασπρος. Vgl. Stob. eccl.
 p. 124. Olympiodorus (ad Arist. meteorol. p. 84.) erklärt den Aus
 druck πυρρος διασπρος genauer. Satius (Anax. u. l. Zeitg. S. 419)
 umschreibt treffend: „eine glühende Stein- oder eisenartige Feuer
 untermasse.“ Auf. d. A.] Plut. de steret. Philon. II, 13. Coll.
 Stob. L. I. A. τὸν ἀσπιδίοντος πυρρὸς πυρρὸς πυρρὸς πυρρὸς
 τὸν πυρρὸν, ὅτι τοῦτο τὸν πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν
 πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν. (Hierdurch er
 klärt sich auch die Behauptung bei Diag. L. II, 12, daß er ge
 sagt habe, der ganze Himmel bestehe aus Steinen: οὐρανὸς δὲ οὐ
 γυνὸς ἐκ λίθων αὐγμένον ὅτι σπινδοῦ τοῦ πυρρὸν πυρρὸν
 πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν πυρρὸν. Auf. d. A.] Plutarch. de placit.
 II, 10. 21. 25. Aus den folgenden Worten der angeführten Stelle
 bei Plato sieht man auch, daß die Komiker nicht unterlassen, Ana
 xagoras' damals so verabscheuete, Behauptungen auf das Thea
 ter zu bringen, und an denselben ihren Witz zu üben. (f. Anm. 10.)
 Dadurch verlor aber auch nach und nach die Sache ihre Anstößigen.
 Anfanglich machte wohl Anaxagoras, außer dem Perikles, wenige
 von der oberflächlichen Furcht befreit haben, mit der man von
 allem das göttlich gehaltenen Dingen sprach. (Daß Anaxag. auch
 Naturerscheinungen durch seine Naturerkenntnis vorausgesehen und
 verstanden habe, z. B. den Gewittersturm (Diag. L. II, 10. Ael.
 V. II. VII, 8. Vgl. Philon. vii. Apollon. I, 2.), wird bis
 zum Hebräthotten übertrieben, wenn erzählt wird, er habe den
 Fall eines Steins aus der Sonne in den Fluß Argos prophezeit,
 den er für einen Sonneneinwurf angesehen, (Diag. L. II, 10.
 Plut. hist. nat. II, 68.); wenn dieses nicht etwa, wie Plutarch (so
 Lyandros T. VIII. p. 156. ed. Haug.) andeuten scheint, auf die
 Erklärung eines wirklich geschehenen Meteorsteins aus einer vorher
 gesehenen Cometenglut sich bezieht. Vgl. Scheubach p. 41 f.
 Auf. d. A.]

4) Xenophon l. c. § 6. περιτρίβει τὸν αἶμα, καὶ παρασκευάζει τοὺς τριτὸν περιτρίβει, οὐδὲν ἥτιον ἢ Ἀνδραγαθὸς παρασκευάζει, ὁ μάλιστα ὑπερθεύει οὐκ ἐγὼ τὰς τὰς θύρας παρθεύει εὐχρησθῆναι. Noch zu Platos Zeiten dauerte dieses Brauchthum fort, welches für die Fortbildung des menschlichen Geistes so nachtheilig war. Platon de legib. VIII, 8. p. 367. (Vgl. Hemsen a. a. O. S. 36.)

ort der Nation, oder Politik der Priester seyn; über welche sich die Aufgeklärteren erhoben, so war es doch immer für einen unbefangenen Forscher gefährlich, seine Meinung ohne Zurückhaltung über solche Gegenstände zu äußern. Anaxagoras kannte vielleicht darin den Charakter der Athener zu wenig, oder verließ sich auf den Schutz seines mächtigen Gönners zu sehr, so daß er von dieser Seite nichts zu befürchten glaubte, zumal da er in seinem Vaterlande kein Beispiel einer solchen Intoleranz erlebt hatte. Es ist eine sonderbare Erscheinung, daß in der Stadt, wo alle Künste ihre Wohnung gewählt zu haben schienen, neben Schutz und Beförderungsmitteln auch Verfolgungsgeist und Einschränkung der Denkfreiheit Platz fanden; es wird aber aus dem reizbaren Charakter der Athener, aus ihrer Deisdämonie und aus den, in Republiken faß einheimischen, Intriguen und Cabalen begreiflich *). Auch hier hatten die letzten wahr-

*) In Hinsicht des feindlichen Verhältnisses, welches zwischen der Philosophie und dem Staate unter den Griechen, besonders seit Anaxagoras, eintritt, fällt das Urtheil der frühern Geschichtsschreiber der Philosophie gewöhnlich schwankend aus, was auch von dem, was unser Bf. über die Sache des Anax. in dem Vorigen bemerkt hat, gilt; heutzutage aber ist man meistens geneigt, die Ansprüche, welche die der Philosophie entgegenstehende Partei von Seiten des Staats geltend machte, durch die Ausbrüche Antiliberalismus und Intoleranz unbedingt zu verneinen und zu vernichten. Eine unpartheische Beurtheilung muß beide Parteien nach ihrem Standpunkte betrachten. Es war natürlich, daß durch die fortschreitende Naturforschung das, was bisher als göttlich verehrt worden war, zur bloßen Naturerscheinung herabsank; der Glanz des Unverderbten schwand, indem die Erscheinung auf ihre natürlichen Ursachen zurückgeführt wurde. Der Geist (*νοῦς*) erhob sich eben dadurch über die Natur. Viele Physiker hatten schon vor Anaxagoras gestreut und unheimlich zu diesem Ziele hingewirkt; des Anaxagoras Leben und Thun aber fällt in die Zeit, wo die Physik der Griechen schon ihre Reife erlangt hatte, und er sprach die Resultate seiner Naturforschung frei von aller mythischen und poetischen Hülle, und zwar in Athen aus, wo das polytheistische Götzenthum blühte. Diese Stellung des Anaxagoras als Naturerklärer wird von Sextus Emp. treffend mit dem Prädikate *φυσικιστὴς* (adv. math. VII. 90.) bezeichnet. Indem nun so Anax. das laute Recht der Wissenschaft geltend machte, verließ er gegen das Recht des Götzenwesens oder des Staats, welcher die polytheistische Naturreligion zur Grundlage hatte. Denn wenn er auch die

offenbarsten Sinne nicht direct gelagert oder bestritten hat, ja gesagt auch er habe, wie Heraclit glaubt, die Vorstellungen von den Volksgöttern beibehalten, was sich nicht erweisen läßt so sehr er doch, indem er das, woran sich sein Bewusstsein ansetzte, als gesetzmäßige Naturanschauung schwört, und die bildende Kraft des Geistes als das Führende von der Natur unterwirft, die Volksgötter selbst zu bloßen Vorstellungen von Naturerscheinungen macht, an deren Stelle aus die physischen Ursachen traten. Eben so wurden ihm die in das Volk übergegangenen Dichtersagen zu Kluggeboten (man vergl. über seine allegorische Deutung des Komos von welcher Diog. L. II. 11. redet, das bei Schaubach u. A. Do. p. 37. angeführten Schriften); und die mit jenem Polytheismus zusammenhängende Mysterien wurde auch ihm ebenfalls für nichtig erklärt. Oben von Plutarch, welcher Plutarch de Senectute u. ed. Heinen II. 1. p. 385. anführt, aus welchem oder Theophrastus, in sein. Werk der pers. Phil. I. p. 313. zu viel geschlossen hat, wenn er die Verfolgung des Philosophen der daher kommenden Priesterhölle gleichstellt. Aber damit eben erkannte sich schon Anaxagoras aus der Weltweise. Er war der Rationalist unter den damaligen Griechen, welcher durch seine Naturerklärung die poetische Anschauung der griechischen Volksereligion verletzte, und deshalb den Unwillen gegen sich erregte. Wegen der Kritikstellung dieser, das Prinzip der griechischen Gotteslehre verletzenden, die Natur entgötternden, Erbes machte der Staat sein begründetes Recht geltend, allem erst gegen zu treten, was die Grundlage des städtischen Gemeinwesens zu zerstören droht; und dies um so mehr, da jene naturwissenschaftlichen Lehren eben nur als subjective Meinung des Philosophen und Aberglauben weniger, ihm befreundeter Männer erschienen. In diesem Sinne seines Volks wird er *νόμος* genannt (vgl. die Stellen Xen. 6.; ferner Plut. de superstit. C. X.) und Ctesias (prosp. pers. XV. 16. p. 755.) sagt in dieser Beziehung von ihm richtig: *ἀνομομαχὸν ἀνδρῶν, ὃς ἠγορεῖται ἄλλων ἀνομομαχῶν καὶ οἱ ἀπὸ αὐτοῦ ἀνομομαχῶν*. Diese einzelne Behauptung bei jener Anklage des Mannes vorgebracht worden sein, ist minder wichtig zu wissen, und darüber berichten auch die Aiten verschieden; das Bestimmte aber ist, daß X. wegen seiner natürlichen Erklärung für göttlich gehaltenen Gegenstände angeklagt wurde; denn der Vorwurf des *ἀνομομαχῶν* wird nur von Diog. L. II. 12. angeführt. Diese Anklage oder Klage hat auf mehrere Weise (vgl. Gomper's Anaxag. p. 36.), und Anaxagoras würde gewiß, ohne des Pericles Vermittelung, ein Märtyrer seiner Forschung geworden sein, wie mehrere Männer, welche das Geschick in einem ähnlichen Conflict stellte, durch welchen das Fortschreiten des Wissenschaftlichen vorbereitet wird. — Hierbei soll gar nicht geleugnet werden, daß auch persönliche Rivalitäten bei der Anklage gegen Anaxagoras, besonders der Kind. gegen Pericles, mitgewirkt haben mögen, wiewohl die letztere Anklage, wie wir nur bei Diogenes und Plutarch (vgl. Xen. 6.) finden, auch wohl auf einer erklärenden Vermuthung beruhen könnte, welche den Standpunkt der spätern Berichtsdarsteller leicht herabsetzte. Merkwürdig aber ist dabei, daß auch Ctesias, an dem sich jene Anklage bis zum Schluß wiederholte, beim Plutarch, wo er sich selbst vertheidigt, die Klage des Anaxagoras von sich abstößt (s. die

scheinlich den größten Theil, und die Religion mußte nur den Vorwand dazu leihen 9).

Anaxagoras begab sich hierauf nach Lampfalus, und starb bald darauf *). Wie sehr dieser Mann, der sein ganzes Leben dem Denken geweiht hatte, auch schon von seinen Zeitgenossen geachtet wurde, zeigt die ehrenvolle Benennung *νοῦς*, die ihm beigelegt wurde 10). Sein reines Interesse für die Wahrheit, sein heller Beobachtungsgift, sein Scharffinn, sein Muth, Aberglauben und Unwissenheit aller Art zu bestreiten, und das Recht der Vernunft auf

Stellen Lam. 7.), woraus erhellt, wie viel anstößiger sie dem atheniensischen Publikum damals seyn mußten, als A. angeklagt wurde. L. d. G.

9) S. Lam. 6. Die Sache sowohl, als der Ausgang, wird von den Schriftstellern sehr verschieden erzählt, unter denen aber doch Plutarch wohl den meisten Glauben verdient. (S. Lam. * zu 373.)

*) Nach Diog. L. II, 7 u. 14. lebte er noch zwei Jahre in Lampfalus. Er starb daselbst, nach Suidas a. v. Anax. des freiwilligen Hungertob. Sein Tod fällt (nach der gemeinen Erwart. bei Diog. II, 7.) in das erste Jahr der acht und siebenzigsten Olympiade; aber dann wäre er nicht 72 Jahre alt gewesen, wie es doch ebendasselbst und bei Suidas heist, sondern nur ungefähr 33; der Her. Casaubonus in jener Stelle die Zahl der Olympiade, in welcher er geboren worden seyn soll, aus *εξωνοῦν* in *εξδωκοῦν* verändern wollte, Andere aber die Olympiade, in welche sein Tod gesetzt wird, aus *εξδωκοῦν* *οὐδον* in *οὐδωκοῦν* *οὐδον* verwandeln, was mit allen übrigen Angaben mehr übereinstimmt. Bgl. Schaubach p. 46. L. d. G.

10) Plutarch. vit. Pericl. Vol. I. p. 383. ed. Hatz. *ὅτι οἱ τοὶ ἀ-
θῆναιες τοὺς προσηγορευομένους, αὐτὸν τὴν αἰσῶν, αὐτοῦ μεγαλήν τε
φυσιολογίαν καὶ περιστῆν διαφανέσαν θαυμασόντας, οὐδ' οὐ
τοὺς ἄλλους πρώτους ἐν τύχῃ, οὐδ' ἀναγκῇ, διανομοῦσιν ἔργον,
ἀλλὰ τοὺς πεισθέντες καὶ θυμῷ καὶ ἀρετῇ. Einige glauben, daß
dieser Beiname eine Erfindung der Komiker gewesen; und es ist ge-
wiß, daß sie ihn und seine Lehrsätze häufig auf die Bühne brach-
ten. Plato apolog. Socr. c. 16 [Plato redet nur vom Sokrates,
dem man auffallend Lehrsätze anderer Philosophen, besonders des
Anaxagoras, auf der Bühne beigelegt habe. Auf. d. G.] Allein
das ist bloß eine Vermuthung, die des Plutarchus Zeugniß nicht
aufhebt. [Ueber die Artung, in welcher späterhin Anaxagoras bei
den Griechen stand, und die ihm auch den Namen *φυσικιστής*
erwarb, s. Schaubachs angef. Schrift p. 35. Nach Diog. L. II, 15
u. Aelian. V. H. VIII, 19. errichtete man ihm auch nach seinem
Tode zu Lampfalus einen Altar. Bgl. Arist. Rhet. II, 23. Auf. d. G.]*

freie Untersuchung jedes Gegenstandes zu vertheiligen, geben ihm gegründete Ansprüche auf diesen Beinamen. Das, was ihn vorzüglich beschäftigte, war die Beobachtung der Natur, die Erklärung der Naturerscheinungen. Am meisten zog der gestirnte Himmel seine Aufmerksamkeit an sich. Diese Beobachtungen, worin die ältern Ionier schon die Bahn gebräuchten hatten, dienten dazu, die Grenzen der Natur zu bestimmen, und die Ursache der Ordnung nicht in ihr, sondern außer ihr zu denken. Da man sonst die Sonne und die Sterne als göttliche Wesen zu betrachten pflegte, so war alle weitere Untersuchung über die Gesetze ihres Umlaufs überflüssig. Jetzt wurde der Zauber der Einbildungskraft, welchen Unwissenheit und ein natürliches Erstaunen erzeugt hatte, gelöst, das Reich der Natur erweiterte sich, die Kenntniß ihrer zweckmäßigen Einrichtung vermehrte sich, und so wie der Verstand sich zu klaren Begriffen empor gearbeitet hatte, bildete sich auch ein erhabener Begriff von der Denkkraft, welche zu erklären keine Naturkraft mehr hinreichend gefunden wurde. So wie alles dieses großen Einfluß auf den Gang seines Denkens hatte, so hatte er auch den Vortheil, mehrere Versuche denkender Köpfe vor sich zu sehen, und durch sie auf neue Ansichten geleitet zu werden. Die Philosophie der Ionier kannte er gewiß, und er folgte ihnen in einigen Stücken seiner Kosmogonie. Ob er Kenntniß von den Lehren der Pythagoreer und Eleaten hatte, ist nicht gewiß, aber doch fast zu vermuten, wenn er wirklich Reisen gemacht hat. Und selbst in Athen konnte er diese Kenntniß erlangen, da sich um diese Zeit Jenö von Elea in dieser Stadt aufhalten mußte, von welchem Perikles, wie vom Anaxagoras, lernte. Und sollte er nicht Demokrits Atomensystem gekannt haben, der um diese Zeit eine Reise nach Athen gemacht hatte? Diogenes erzählt, Anaxagoras habe sich gedregert, daß ihm Demokrit keine Unterredung verstattete ¹¹⁾. Dessen ungeachtet

11) Diogenes Laert. II. §. 14. εδοξεν αὐτῷ Ἀναξαγόρας μὴ διανοεῖσθαι αὐτὸν περὶ τῶν φυσικῶν, ἀλλὰ μόνον περὶ τῶν μαθηματικῶν.

stehen. Sagen, daß die Wichtigkeit der Dinge zu einem System unterschied, so könnte es keine nicht aus einem und demselben Grunde erklären. Da Nichts aus Nichts entstehen kann, so muß die Materie, aus welcher alle Dinge bestehen, ewig in der Form aber, weil sie nur aus einem vorhandenen Stoffe hergestellt werden kann, etwas hinzugefügt worden sein, und in einer Intelligenz ihren Stand haben, welche die Theile der ursprünglichen Materie fortsetzt und nach gewissen Zwecken verbindet, mußte. Der Hauptsatz dieses Systems lautete daher also: Alle Dinge waren zugleich gemischt unter einander; dann kam die Intelligenz und ordnete sie¹⁵⁾. Wir müssen also bei der Darstellung seiner Philosophie sowohl auf die Lehrlage von der Materie, als auch von der, die Materie ordnenden, Intelligenz, sehen.

Nach Demokrit besteht die ursprüngliche Materie aus unendlichen vielen, der Qualität nach einartigen Theilen, weil alle Qualitäten erst durch die Zusammensetzung entspringen. Anaxagoras betrat einen andern Weg. Den Ursprung gewisser Qualitäten aus dem Zusammenhange einfacher, aber aller Beschaffenheit beraubter, Elemente zu erklären, dünkte

15) Diogenes Laert. II. §. 6. *πᾶντι χρημᾶτι ἢ ὁμοῦ, ὡς οὖν εἰδὼν οὕτω διακρίσθαι.* [Unbestritten lautete der Anfang der Anaxagoreischen Schrift: *ὁμοῦ πᾶντι χρημᾶτι ἢ*; aber die bei dem genauen Simplicius mehrmals vorkommende Folge dieser Worte (Simpl. in *phys. Ar.* p. 8^a, 53^b, 55^a, 57^a, de *Coelo* p. 149^b), nach welcher die ganze Stelle so lautet: *ὁμοῦ πᾶντι χρημᾶτι ἢ, ἅπαντα καὶ πλῆθος καὶ ὁμοειδέτα. καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἀπειρὸν ἢ. Καὶ πάντων ὁμοῦ εἶναι οὐδὲν εὐδαιμον ἢ ὅλο ὑμικροτέρως. πᾶντα γὰρ ἀπὸ καὶ εἰς ἢ κατεῖχεν, ἀμφοτέρω ἀπειρὰ εἶναι. ταῦτα γὰρ μέγιστα εἶναι ἢ τοῖς οὐρανῶν καὶ πλῆθος καὶ μέγιστον*] scheint zu beweisen, daß die meisten, welche des Anaxagoras Dogmen vortragen, mit jenem Anfange der Schrift, weil in demselben das erste Dogma des A. enthalten war, das zweite Dogma von dem *οὖν* summarisch verbinden, wie auch Simplicius in einer einzigen Stelle de *Coelo* p. 145^b. that. Jene Folge der Worte stimmt auch ziemlich mit Arist. Met. XII, 6. Vgl. auch Ritter, Gesch. d. ion. Phil. S. 310. und Schaubach a. a. O. p. 65-99. [Auf. d. 4.]

Man ohne Zweifel nichts anderes zu sagen, als etwas aus Nichts zu erklären, weil der Grund der Beschaffenheit in seinem Bestandtheile anzutreffen seyn sollte. Denn sein Grundsatz war: Alles, was ist und entsteht, aus dem, was schon besteht und vorhanden ist, abzuweisen und zu erklären ¹⁴⁾. Also muß es soviel ursprünglich sich verschiedene Stoffe geben, als wir in der Beobachtung finden. Da sich diese aber nicht der Zahl nach bestimmen lassen, so sind diese ursprünglichen Stoffe unendlich ¹⁵⁾.

14) Anaxagoras beim Simplicius in Physica Aristot. p. 34. oder zur $\chi\alpha\lambda\kappa\alpha\ \gamma\omega\sigma\tau\alpha\varsigma\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\ \epsilon\pi\alpha\lambda\lambda\omega\mu\epsilon\iota\ \alpha\lambda\lambda'\ \epsilon\pi\alpha\ \sigma\epsilon\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \chi\epsilon\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \sigma\upsilon\mu\mu\iota\sigma\tau\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\kappa\iota\sigma\tau\epsilon\iota\ \tau\epsilon\iota\ \epsilon\iota\ \delta\iota\alpha\kappa\iota\sigma\tau\epsilon\iota\ \tau\epsilon\iota$. E. d. Stelle des Arist. Num. 19.

15) Aristoteles Physicor. I. c. 4. $\epsilon\upsilon\kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \lambda\alpha\upsilon\phi\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma\ \epsilon\lambda\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\pi\iota\theta\epsilon\tau\alpha\ \sigma\epsilon\phi\theta\epsilon\mu\epsilon\iota$, $\delta\epsilon\ \tau\epsilon\ \epsilon\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\mu\epsilon\iota\ \tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\upsilon\sigma\epsilon\varsigma\ \delta\epsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\omega\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\iota\sigma\iota\ \epsilon\lambda\eta\theta\eta$, $\delta\epsilon\ \epsilon\upsilon\ \gamma\iota\upsilon\sigma\tau\epsilon\kappa\alpha\theta\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\ \epsilon\pi\alpha\ \tau\epsilon\upsilon\ \mu\eta\ \sigma\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\iota\sigma\iota$. Simpl. in phys. p. 104 n. 106 a. in Coel. p. 53 a. Metaphysicor. I. c. 3. $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \kappa\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$ — $\sigma\alpha\upsilon\tau\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\ \phi\eta\sigma\iota\ \tau\alpha\varsigma\ \epsilon\lambda\tau\epsilon\varsigma\ \sigma\epsilon\phi\theta\epsilon\varsigma\ \gamma\alpha\upsilon\ \epsilon\pi\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \delta\iota\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\iota$. (Vgl. Num. 19.) [Nach der obigen Hauptstelle, Num. 15, sind die Urstoffe auch der Kleinheit nach unendlich. Den Hauptgrund, aus welchem Anax. unendliche Urstoffe angenommen, sieht die Stelle Arist. phys. I. 6. in den schon angeführten Satz der Physiker, „daß aus Nichts Nichts entstehen kann.“ Und anderer, untergeordneter Grund aber, worum Anaxagoras bei Gleichtheiligkeit und Entgegengesetzte (zu $\sigma\upsilon\mu\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\epsilon\iota\varsigma$ Arist. phys. I. 6.) unendlich, und so an die Stelle der vorzugsweise sogenannten Elemente setzte, war (nach der Fortsetzung der angeführten Stelle des Aristoteles, welche man unter Num. 16. findet) der, daß das Entgegengesetzte (Wasschiedene) aus einander entsteht, was voraussetze, es sey schon darin enthalten gewesen. E. Satz V. Dieß bezieht sich wohl auf die Beschreibung des Anaxagoras (Simpl. in phys. An. 38 b.), daß welcher aus den Ecken Wasser, aus dem Wasser Erde sich ausscheidet, und aus der Erde Steine durch Kälte zusammenwachsen (zu $\mu\epsilon\upsilon\ \gamma\alpha\upsilon\ \tau\epsilon\upsilon\ \tau\epsilon\upsilon\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\ \sigma\upsilon\mu\mu\iota\sigma\tau\epsilon\iota\ \tau\epsilon\iota$, zu $\delta\epsilon\ \tau\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\ \gamma\eta$ zu $\delta\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma\ \lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\ \sigma\upsilon\mu\mu\iota\sigma\tau\epsilon\iota\ \tau\epsilon\iota$ zu $\tau\epsilon\upsilon\ \mu\upsilon\chi\epsilon\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$. Ist diese Weise glaubet Anaxagoras auch erklären zu müssen, da Fleisch aus Nahrung sich bilde. (Arist. de gen. anim. I. 18. $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\ \gamma\alpha\upsilon\ \epsilon\phi\epsilon\iota\ \iota\upsilon\lambda\omicron\gamma\omega\varsigma\ \sigma\epsilon\phi\theta\epsilon\varsigma\ \epsilon\pi\ \tau\eta\varsigma\ \tau\epsilon\phi\theta\eta\varsigma\ \pi\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\ \tau\epsilon\ \delta\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma$.) Diese Ursache führt auch Simpl. (in phys. 106 a.) vertheilt den an: $\eta\gamma\epsilon\upsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ (\lambda\alpha\upsilon\phi\gamma\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma)\ \mu\upsilon\delta\epsilon\upsilon\ \epsilon\pi\ \tau\epsilon\upsilon\ \mu\eta\ \sigma\tau\epsilon\varsigma\ \gamma\iota\omega\sigma\tau\epsilon\varsigma$, $\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\ \tau\epsilon\upsilon\ \delta\iota\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \tau\epsilon\phi\theta\epsilon\varsigma\ \sigma\upsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\ \tau\epsilon\upsilon\ \tau\epsilon\varsigma\ \gamma\iota\omega\sigma\tau\epsilon\varsigma$, zu $\kappa\alpha\iota\ \mu\eta\ \sigma\tau\epsilon\varsigma$, $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\iota\varsigma$, $\kappa\alpha\iota\ \gamma\alpha\upsilon\ \epsilon\pi\ \pi\iota\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \sigma\tau\epsilon\phi$, $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\lambda\ \epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\varsigma\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon$, $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\lambda\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\lambda\ \gamma\eta\ \lambda\epsilon\theta\epsilon\iota$, $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\ \lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\tau\epsilon\phi\eta\varsigma\ \delta\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\tau\epsilon\phi\eta\varsigma\ \pi\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota$

... Ite Die Blaupapier, welche, bei Eröffnung des
Parnenides als Behe aus der Theilung ins Unendliche her-
geleitet hatte, war die Ursache, daß die spätem Physiker
der Theilung gewisse Grenzen setzten. Hiervon beruht die
Annahme der Atomen. Anaxagoras konnte nur die
Theilbarkeit der Materie eben so wenig leugnen, als
Atomen im dem Sinne des Leucipp annehmen *). Behe

ῥομῆς, οὐδ' ἄρτον; πολλὰ καὶ ἀνομήα φέρεται; ὁμοειδῆς δὲ
 φάβες, κίρσι, τριχίς, οὐχὺς καὶ πτερὰ, αἱ οὖτω τοιοῦτοι καὶ
 περὶ ταῦτα, αὐξάνει δὲ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ, διὰ ταῦτα τὴν τροφήν
 ἐπιλαμβάνει σωμα καὶ ἐκ τῶ ὕδατος, αἱ οὕτω τροφεὶς τῷ ὁμοίῳ.
 ἔτι καὶ ὁμοίον καὶ οὐκ ὁμοίον καὶ ἄλλοι. (Wahrscheinlich) giebt
 diese Stelle Beispiele an, auf welche sich Anaxagoras selbst bezieht,
 aus der welchen der Schluß von der wahrgenommenen Erscheinung,
 als Wirkung, auf die nicht wahrnehmbare Beschaffenheit der Ur-
 sache immer zum Grunde liegt. Vgl. die damit übereinstimmenden
 Stellen Them. 18. und Lucrat. de rer. nat. 1. 38. Nach Aristoteles
 ist dem also Anax. durch Betrachtung dessen, was aus den Eins-
 gen entsteht (ἐκ τῶ ὁμοῦ ὁμοειδῆς ὁμοίον γινώσκοντες), und vor-
 züglich des Assimilationsprocesses, auf den Satz, daß jedes Ding
 ähnlich dem Ganzen beschaffen oder gemischt sey (ὁμοίον παντὶ
 ὅπου ὁμοίως μίγμα τῷ παντί, Arist. ebendas.); und darum scheint
 er auch behauptet zu haben, daß ebenam alles zumal gewesen (αὐ-
 τάντων, sagt A., γὰρ οὕτως καὶ τὸ ὅλον ποτε ἅπαντα χρημάτων
 γινώσκοντες), womit auch die Stelle des Simplic. in phys. Ar.
 p. 106 a. übereinstimmt: ὅτι ὅλον παντὶ χρημάτων, οὕτω ὁμοίον
 οὐδ' ἄρτον ποτε, καὶ οὐχὺς τῆς δὲ καὶ ταῦτα τῶν ὁσίων μί-
 γμα εἶναι ὁμοίως τῷ παντί.

e) Hieraus bezieht sich offenbar das bei Simplic. in phys. Ar. p. 35a) aufbewahrte Fragment: οὐτε γὰρ τοῦ σμικροῦ γένηται το-
 γὰ ἀλαχρότερον, ἀλλ' ἐλαττωσιν αὐτὸ το γὰρ οὐδ' οὐκ οὐτε το
 μὴ οὐκ εἶναι, αὐτὸ καὶ τοῦ μεγάλου οὐκ οὐτε μείζον, καὶ ἴσον
 οὐτε τῷ σμικρῷ πλεόνος. Πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἴσους οὐτε καὶ μὴ
 καὶ σμικροῦ. Εἰ γὰρ καὶ ἐν παντί, καὶ καὶ ἐν παντὶ τῷ μικρο-
 τῷ, καὶ πρὸ τοῦ ἐλαχίστου δυνατοῦ ἐκτριβήσεται τὸ ἐλάττω-
 τῷ, καὶ τὸ μέγιστον δυνατὸν ἐκ τῶν ἐλαττωτέρων μεί-
 ζονος. So nahm Anax., dem alle Größe relativ ist, keine letzte
 ten, kleinsten Theile, sondern unendliche Theilbarkeit des Quantis-
 tatischen bei ungleichartigen Stoffen an; Jed. aber damit die Grund-
 stoffe selbst nicht auf, wie Eukl. (de ren. mat. l. v. 85o sq.) · Her-
 ner unterscheiden sich des Anaxagoras Elemente von den Atomen
 durch ihre ursprünglichen Qualitäten (vgl. Simplic. in
 phys. Ar. p. 102), also durch qualitative Untheilbarkeit, so wie da-
 durch, daß sie keine Bewegungskraft in sich selbst haben. Beweis aber
 haben sie mit denselben doch die Richtwahrnehmbarkeit (vgl. die
 Stelle des Pseudoplatarch Num. 18.), wenn gleich Anaxagoras die

IV. In der Natur ist aber nichts ganz Reines anzutreffen, sondern die Bestandtheile sind mit Anderem gemischt. Anaxagoras behauptete sogar, daß in jeder Homoiomerie Theile von jeder Art, Gestalt und Beschaffenheit enthalten seien *). Jeder Theil wäre also ein Unver-

derselben überall beieinander, und darum sagt Simplicius zwar an einem Orte (in phys. p. 144 b.), er habe von *homoiomeris* genannt *omigomata*, wie Aristoteles, de Caelo III, 5., welcher jenes Bruchstück zu erläutern scheint; aber er sagt auch wieder an einem andern Orte (in phys. p. 258.) von *αὐτῷ, ὅτι οὐκ ὁμοιομερὴς ὡς αὐτὸ*, und alle Späteren bedienen sich dieses lateinischen Ausdrucks, um die eigenthümliche Lehre des Anaxagoras zu bezeichnen; so wie z. B. Ruzey in seinem Gedichte (de rer. nat. I, 83a.) sagt: *nunc et Anaxagoras scrutator homoiomeris*. Blausch bildet sich jedoch dieses Substantiv erst später aus dem von Anaxagoras gebrauchten Ausdruck *οὐκ ὁμοιομερὴς* (so. *οὐκ ὁμοιομερὴς*), welchem Cicero durch *particulas similes inter se, particulas similares* übersetzt hat. Bgl. Cic. Ac. Qu. IV, 37. Auf analoge Weise wird von des Demokrit Prinzipien der Ausdruck *πανομοιομερὴς* (bei Arist. de an. I, 2.) gebraucht, das aber nicht so in Umlauf gekommen ist.

X. d. 4.

*) Der Grundsatz „*οὐ μὲν ἄλλα πάντα*“ oder „*οὐ μὲν ἄλλα πάντα ποικίλα ὄντα*“, „*οὐ μὲν ἄλλα τὰ νομίζοντα ἀναρχῶν πάντα ὅμοιομερῶν*“ — in Jedem ist Jedes, in Allem ein Theil von Allem und Alles wird von Allem ausgefüllt, welcher in den Bruchstücken des Anaxagoras immer wiederkehrt, und in dem Bruchstücke bei Simplicius in phys. Ar. p. 35. auf die materiellen Dinge beschränkt wird (so *οὐ μὲν ἄλλα πάντα ποικίλα ὄντα, ἀλλὰ πάντα*), konnte an sich entweder von allen materiellen Dingen schlechthin, also auch von den Urstoffen, als solchen, oder nur von den wahrnehmbaren, aus diesen gemischten Dingen, verstanden werden. In dem letztern Sinne wird er aufserung in dem Num. 16. enthaltenen Bruchstücke genommen. Hier heist es nicht, daß in jeder Homoiomerie Theile von jeder Art, Gestalt und Beschaffenheit enthalten sind, welche Behauptung den Philosophen von unserm Verf. mit Bestimmtheit beigelegt wird, sondern: „in allem Gemischten muß man annehmen fünf Ursachen (d. h. Homoiomeren) aller Gestalt, Farbe und Beschaffenheit.“ Ich sehe sehr wohl einen Grund, das „*οὐκ ὁμοιομερὴς*“ von dem dichterischen Ursprunge zu verstehen, und finde darin zugleich die Folge: alle wahrnehmbaren (materiellen) Dinge sind einander ähnlich, welche in dem, Num. 17. berührten Bruchstücke (vgl. unten Num. 35.) ausgeführt ist. Ferner scheint auch der Zusatz des Anaxagoras beim Simplicius p. 35a.: *αὐτὸν ποικίλον ὡς αὐτὸν ποικίλον ὡς αὐτὸν ποικίλον*, zu beweisen, daß Anax. hier von dem, durch den *ποικίλον* schon abgeordneten, wahrnehmbaren Dingen jenen Grundsatz ausspricht. Aristoteles scheint es in der (Num. 16.) angeführten Stelle ebenfalls so zu nehmen (*πανομοιομερὴς δὲ ἀναρχῶν ὡς αὐτὸ*), wobei er offenbar das letztere

Kennzeichen G. d. VIII. I. 27.

B b

sam im Kleinen. Aber nothwendig mußte er annehmen, daß die Mischung der Quantität nach ungleich sey, daß in

Bruststück vor Augen hat. In seiner Überlegung aber scheint er dieses folgend auch auf die Homoiomerieen zu beschränken (indem er Phys. ausc. I, 5. sagt: *εἰς δ' ἐν τούτοις αὐτοῖς ἑνὸς αὐτοῦ ἢ ὅτι ἀπὸ αὐτοῦ, καὶ αἴαν, καὶ ἑνὸς αὐτοῦ, καὶ αὐτοῦ αὐτοῦ ὡς αὐτοῦ* oder *ὡς ἑνὸς αὐτοῦ, καὶ αὐτοῦ αὐτοῦ* wobei Simplicius (in Phys. 37 a.) erklärend bemerkt, Anax. habe so mehrere der Zahl nach unendliche Größen, so *αὐτοῦ αὐτοῦ* angenommen, welches sich widerstrebe. Im Uebrigen scheint Simplicius in seiner Zeit über diesen Punkt zu schwanken. Ritter will (a. a. O. S. 217) aus dem Ausspruche des Anaxagoras (in demselben Bruststücke bei Simplic. p. 33 b.): „der *σὺν* könne mit keinem andern Dinge gemischt seyn, weil er sonst mit allen gemischt seyn müßte, denn in Allem sey ein Theil von Allem,“ den Schluß ziehen, daß Anaxagoras jenen Grundsatz auch auf die Homoiomerieen ausgedehnt habe. „Denn,“ sagt er, „hätten nicht diese Atome ursprünglich in sich, wie könnte es für unmöglich ausgegeben werden, daß der Geist sich nicht mit einer dieser Homoiomerieen mische, ohne zu gleich Theil zu haben an der andern?“ Allein es fragt sich denn, ob unter den „andern Dingen“ nicht vielmehr die wahrnehmbaren materiellen Dinge zu verstehen seyen; in diesem Falle könnte Anaxagoras gleichfalls sagen, es sey unmöglich, daß der Geist sich mit andern Dingen mische, indem er annahm, daß jedes Ding aus allen Homoiomerieen gemischt sey. Weil nun aber Ritter mit Landerbachius. (bei Simplic. p. 37 a.) richtig bemerkt, daß durch Ausdehnung jenes Grundsatzes auf die Homoiomerieen, diese (sich als Urstoffe) aufgehoben würden, und weil die Berücksichtigung der Homoiomerieen, im Gegensatz des *σὺν* von Anaxagoras so bestimmt ausgesprochen wird, so glaubt er jenem Satze eine, auf den Geist des Systems gestützte Erklärung zu geben, indem er ihn (S. 219) nicht von einem Enthaltenseyn aller Arten von Dingen in einem seyn, sondern von einer allgemeinen Einwirkung aller Dinge auf einander versteht, mit welcher Wirkungsart sich manches Einzelne von ihm Angefaßt sich gut vereinigen läßt. Nach meiner Ansicht muß man aber nicht gerade an ein eigentliches Enthaltenseyn aller materiellen Dinge in jedem einzelnen denken, um jenen Ausspruch des Anax., daß jedes in dem andern sey, den Worten gemäß zu erklären. Anaxagoras konnte die wahrnehmbaren Dinge vielmehr sich vorstellen, in sofern sie aus allen Homoiomerieen oder vielmehr einfachen Stoffen gemischt seyen, als bei Wesen aller Dinge, in diesen Coenen, wie er es nennt, die Lebenskeime der Dinge enthaltend. Die unterscheidende Function erhielten dann die Dinge durch den *σὺν*, der diese Grundstoffe in den einzelnen Dingen auf verschiedene Weise verband. Der *ἑνὸς* oder Gemeinschaft der Dinge, von welcher Simplicius p. 30 b. redet, läßt sich dann auch darauf anwenden. Doch mag ich in einem so dunkeln und schwierigen Punkte nicht bestimmt entscheiden, besonders da in der Aristotelischen Metaphysik X, 6. so bestimmt

der einen Homoiomerie mehr Theile Einer Art, als in der andern, enthalten sind *), sonst würde es seinem System ganz und gar an Harmonie gefehlt haben. In der Zusammenfassung bekommt das Ganze die Benennung von denjenigen Theilen, welche die zahlreichsten sind ¹⁷⁾. Dieser Satz gründete sich auf gewisse Erfahrungen, die Ana-

gesagt wird: zu Recht, καὶ ἵνα οὕτως μὴ θύναται μᾶλλον, ἀλλ' ὁ-
ρῶντες καὶ πικνίζοντες οὖν.
H. d. F.

7) Nach meiner Ansicht (f. vor. Num.) würde dieß vielmehr von den wahrnehmbaren Dingen gelten, so daß in jedem derselben die Grundstoffe alle, und dadurch alle Dinge, nemlich der Allgültigkeit nach, enthalten seyen, jedes aber von dem andern durch das Vorherrschende eines solchen Stoffe verschieden sey, nach der Stelle Num. 17. Vgl. Schaubach p. 116 sq. — In Beziehung auf das Verhältnis der Homoiomerien des Anaxagoras zu den Elementen der Jonier anders Empedokles ist hier noch zu bemerken, daß Anaxagoras nach Aristoteles (de Colo lib. 3. *An. de nativis Empedocleis loyeis kata stoicheia*). — *τα γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα λέγει δ' εἶναι τὰς αὐτὰς καὶ πάλιν καὶ τὰς τοιαύτας ἰσότητος· ἀρα δε καὶ καὶ μόνον ταύτων καὶ τὰς ἅλλων παραμεινόντων παντός κ.* v. l. de gen. et corr. heißt es: *ἀναλ. ταυτὰ (ὁμοιομερῆ) πάνδε καὶ στοιχεῖα γὰρ δε καὶ καὶ καὶ αὐτὰ συνθετοῦ· παντοπαμίας γὰρ ἐκείναι τούτων.* S. über die Luft unten Cap XII.) die f. g. Elemente schon für Körper hielt, welche aus den Homoiomerien zusammengesetzt seyen; wiewohl Met. I, 8. wieder Feuer und Wasser als Gleichtheiliges eingeführt wird. Aber diese leicht machte er Fleisch, Knochen, Gold, Blut &c., wie diese sich der Wahrnehmung darbieten, so wenig, als das erscheinende Feuer, Wasser, zu seinen formlosen Grundstoffen, sondern vielmehr die diesen und den unendlichen übrigen Gattungen der Körper zum Grunde liegenden materiellen Verschiedenheiten — oder relativ einfache Stoffe, wie auch aus den Worten (de Colo l. 1.) hervorzuleuchten scheint: *το σδιματότερον οὐκ ἴστανται τοῦ εἶδους.* Vgl. über diesen Gegenstand auch Ritter a. a. O. S. 270 ff. H. d. F.

27) Simplicius in *Physica* Aristotelis p. 53 b. Siet sagt Empedokles:
 „ὅτι παντὶ γὰρ παντὶ, μᾶλλον ἑαυτῷ“ — „πανταχόθεν δὲ οὐδὲν
 ἐκπαύεται ἵππερ ἢ τοῦ ἵππου πᾶν τοῦ τοῦ δὲ πᾶς ὁμοίως
 ἔστι καὶ ὁ μᾶλλον καὶ ὁ ἑλασσον. ἵππον δὲ οὐδὲ ἑστὶν ὅμοιον
 οὐδὲν ἄλλῃ, ἀλλ’ ὅπου πᾶσι καὶ ταῦτα ἐνδολογία ἐν ἑαυ-
 τῷ οὐκ ἔστι καὶ ἡ.“ Aristotelis *Physicon* L. 4. (du Vall. 5.) διο-
 φρασι πᾶν ἐν παντὶ μεμνηθεὶς, διότι πᾶν ἐν παντὶ ἵππων γινώ-
 σκοντο. φησιν οὖν δὲ διαφανέως, καὶ πρὸς γινώσκοντι ἵππον ἐλ-
 λήλων, ἐν τοῦ μάλιστα ἐπεμνησθέντος, διὰ το πᾶντος ὁ τῇ μείζοντι
 τῶν φησιν. ἐλπίσας μὲν γὰρ ὅλον ἵππον, ἢ μᾶλλον, ἢ γᾶλλον,
 ἢ οὐρανῶ, ἢ οὐτοῦ οὐκ αἶμα· ὅπου δὲ πᾶσι καὶ ἑαυτῷ ἑαυτῷ,
 τοῦτο δοκεῖ ἵππον τῇ φωνῇ τοῦ πρὸς γινώσκοντος [Vgl. die Stellen
 der Commentatoren bei Schaubach p. 114.]

ragt das einseitig betrachtete, aus welchen er glaubte schließen zu können, daß Alles aus Allem werde. Wir essen Brod und trinken Wasser; durch diese Nahrungsmittel wird das Haar, das Fleisch, die Blutgefäße, die Muskeln, die Knochen, und alle übrigen Theile des Körpers ernährt. Könnte dieses geschehen, wenn im Brode und Wasser nicht Theile enthalten wären, welche Blut-Adern, Muskeln, u. s. w. erzeugten; oder könnten sie diese erzeugen, wenn sie nicht diese Theile wirklich schon in sich enthielten, ob dieselben gleich nicht den Sinnen wahrnehmbar sind? ¹⁸⁾).

V. Die aus den Homoiomerieen gebildeten Körper können wieder in ihre Bestandtheile aufgelöst werden; aber die Homoiomerieen selbst sind unvergänglich, sie können weder entstehen, noch vernichtet werden ¹⁹⁾).

Daraus folgt erstens: die bestimmte Zahl der Homoiomerieen kann weder vermehrt, noch verringert werden. Es bleibt immer eine gleiche Quantität der Materie in der Welt, was auch immer für Veränderungen mit den zusammengesetzten Körpern vorgehen ²⁰⁾. Zweitens: es giebt im eigentlichen Sinne we-

18) Plutarchus de plac. Philosophor. I, 3. τροφήν γουν προσφερομένην ἀπλῆν, καὶ μονοειδή, οἷον τὸν Δημητρίων ἄρτον, τὸ ὕδωρ πιπτοντες καὶ ἐκ ταύτης τῆς τροφῆς τρέφεται θράξ, φλεψ, ἀρτηρία, νεῦρα, οὐτὰ καὶ τὰ λοιπὰ μορία. τούτων οὐ γινόμενον ὁμολογητέον ἐστίν, ὅτι ἐν τῇ τροφῇ τῇ προσφερομένῃ πάντα εἰσι τὰ οὐτὰ, καὶ ἐκ τῶν οὐτῶν πάντα αὐξεται, καὶ ἐν ταύτῃ εἰσι τῇ τροφῇ μορία αἵματος γεννητικά, καὶ νεύρων, καὶ οὐσιων, καὶ τῶν ἄλλων, ἃ ἦν λόγῳ θεωρητικά μορία. οὐ γὰρ οἶ πάντες ἐπὶ τὴν αἰσθησὶν ἀναγείν, ὅτι ἄρτος καὶ τὸ ὕδωρ πάντα κατασκευαζέται, ἀλλ' ἐν τούτοις εἰσι λόγῳ θεωρητικά μορία. [Vgl. oben m. Zusatz zu Anm. 15. In Beziehung auf Ähnlichkeit der Ansicht kann hier an die Elemente des Organischen, z. B. an die Infusorien, oder Urthiere der Neuern erinnert werden. Zus. d. P.]

19) Aristotelis Metaph. I, 3. Ἀναξαγόρας δὲ ἀπειρους εἶναι φησὶ τὰς ἀρχὰς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ. οὕτω γινέσθαι καὶ ἀπολλύσθαι φησὶ συγχρῆσαι καὶ διακρῆσαι μόνον, ἄλλως δ' αὐτὲ γινέσθαι οὐτὲ ἀπολλύσθαι, ἀλλὰ διαμετεῖν αἰδία. Vgl. Anm. 16.

20) S. bei Simplicius in Phys. Aristot. p. 33 b. das Wortstück bei Anaxagoras: τούτων δὲ οὕτω διακτεριζόμενον γινώσκων χρῆ, ὅτι

der ein Entstehen nach Vergehen. Was wir so nennen, ist nichts anderes, als Zusammensetzung*) und Zerlegung (διακρισις) der Theile²¹⁾.

VI. Anaxagoras nannte also die Urstoffe Homoiomerieen²²⁾ nicht deswegen, weil sie alle unter einander

παντα οντα ελασσω οντα, ουδα αλυσω, ουδα ανωτατα παντων
αλυσω οντα. αλλ' α παντα οντα αυτ. Bgl. Arist. de gen. et corr. I, 1.

- *) Richtiger Mischung, oder Verbiidung, und Scheidung. Aus dem Num. 20 u. 21 angeführten Bruchstücken (vgl. Num. 33. und Arist. Met. I, 3.) möchte hervorgehen, daß sich Anaxagoras hierbei vorzüglich der Worte: συμμιξας oder συμμιξις und διακρισις bedient habe. Wenn jedoch diese Bezeichnung der Entstehungsart der Dinge von den Alten auch den Atomikern, so wie dem Empedokles beigelegt wird, so geschieht dies nicht im strengsten Sinne. Auf die Lehre der Atomikern paßte der Ausdruck: Zusammensetzung, ἀνσυνθεσις, welchen unser Verf. gebraucht, wahrscheinlich dem Epikurem (Stob. ecl. phys. I. p. 368. Plut. de plac. I, 17) folgend, weit besser, als auf Anaxag. und Empedokles (s. meinen Zusatz zu Num. 26.). Aristoteles macht zwar dem Anaxagoras den Vorwurf, daß er die seiner Lehre zukommende Bezeichnung nicht gewußt habe, s. de gen. et corr. I, 1. καὶ τοὺς ἀναξαγόρας γὰρ τὴν αἰσίων φωνὴν ἤνυσεν. Αἴτιον γ' οὐκ, ὡς το γινώσθαι, καὶ το ἀλλοιωθῆαι τούτων ἀνδρώνας τῶ ἀλλοιωθῆαι. Bgl. Simplic. in b. I. p. 5 a.) indem er statt des Ausdrucks „Entstehen“ und „Vergehen“ das Wort Verändertwerden gesetzt habe; aber dieser Vorwurf bezieht sich nur auf die bei den Ionischen Philosophen herrschende Bedeutung des Ausdrucks ἀλλοιωσις, womit sie die Veränderung eines einzigen Elementarstoffs, oder das Verändern seiner Natur, das Uebergehen in andere Stoffe, welche vorher nicht gewesen, bezeichneten. Anaxagoras aber nahm, der Voransetzung gemäß, daß nichts werde (vgl. Plut. de plac. I, 5), sondern dem Stoffe nach schon vorhanden sey, eine Veränderung des vorhandenen Stoffes, durch Verbiidung und Scheidung des Verschiedenen an. Hiernach kommt bei dem, was wir Werden nennen, nur das, was schon vorhanden, aber verborgen war, durch Hervortreten eines Bestandtheils zum Vorschein. Bgl. Simplic. in phys. p. 6 b. φαινόμενα δὲ γινώσκοντες καὶ ἀλλοιωμένα συμμιξις καὶ διακρισις ποτε, πάντα μὲν ἐν πρῶτῳ ὄντα, ἁπλοῦς δὲ κατὰ τὸ ἀνσυνθεῖσθαι ἐν ἀντιφαστικῶσι ποτε. H. d. S.

- 21) Bei Simplicio in Physica Aristotelis p. 34 b. sagt Anaxagoras: „το δὲ γινώσθαι καὶ ἀλλοιωθῆαι οὐκ ὁρῶντες φανίζοντες δὲ ἔλ-
λόντες. οὐδὲν γὰρ χρεῖα γινώσκουσι οὐδὲ ἀλλοιωταί. αὐτ' ἀπὸ
ἐόντων χρεῖα ποτε συμμιγόμενα καὶ ἀνσυνθεῖσθαι, καὶ
οἷον ἐν ὁρῶντι αἰετοῦ καὶ τὸ γινώσθαι συμμιγόμενα. καὶ τὸ
ἀλλοιωθῆαι διακριόμενα.“ Bgl. Simplic. in Ar. de aeth. p. 16 a.
in phys. p. 50 a., p. 121 b.

- 22) E. m. Num. 30 Satz III.

und mit einander ähnlich sind, denn sonst könnte es auch nicht verschiedene Körper geben; sie müßten alle einartig seyn, und die einzige Verschiedenheit beträfe nur die Größe, die Quantität ihrer Bestandtheile. Das ursprüngliche Daseyn verschiedenartiger Stoffe nimmt er ausdrücklich an, und behauptet, daß kein Stoff dem andern ähnlich, jeder von dem andern verschieden sey. Die Ähnlichkeit bezieht sich daher nicht auf alle Stoffe zusammengenommen (collective), sondern auf jeden einzelnen Stoff für sich genommen (distributive) ²²). Jeder Stoff kann in gleichartige Theile zerlegt werden, welche von einander nur durch die Größe verschieden sind ²³). Anaxagoras

22) Aristoteles de generatione et corrupt. L. a. 1. Αναξαγορας —
 τα ὁμοιωμενη στοιχεια τοθους, διον εστιον και σαφες και μι-
 λον και των αλλων, αν ενασταν το μερος αυτωνται
 οετα. Bayle Dict. Anaxagoras not. c.

7) Die *ὁμοιομεγεθῆ* (das Gleichtheilige) des A., oder die Urstoffe sind 1) Stoffe, deren Theile ihrem Ganzen gleichartig sind, so daß also nur noch quantitative Theilung übrig bliebe, (nach der Stelle des Aristot. *Met.* 22. *ὅτι ἐκείνων το μέρους οὐκ ἔστιν ἄλλο*. *Simpl.* erklärt sie als *τα αὐτὸς ὁμοία τῷ ὅλῳ πᾶσι διαπορευόμενα*); und dessen Theile ferner auch den durch sie hervor-
gebrachten Wirkungen ähnlich sind. (In letzterer Beziehung sagt *Boetius adv. Math.* X, 38.: *ὁμοία τοῖς γέννημασι, τὰ* *Plutarch* fährt nach dem *Met.* 18. Angeführten also fort: *οὐ*
τοῦ οὐ ὁμοία τὰ μέρη οὐκ ἐν τῇ ἐκείνων τοῖς γέννημασι,
ὁμοιομεγεθῆς οὐτὰς ἐπαιλεῖν. *Vgl.* m. *Zusatz* zu *Met.* 15.) Diese
Urstoffe sind nun als solche 2) durch ihre eigenthümlichen Qualitäten
ursprünglich von einander verschieden, weshalb *Aristoteles*
(*phys.* I, 5) sie *ὁμοιομεγεθῆ καὶ ὁμοία* (vgl. *Simpl.* 33 b oben)
nennt. Diese ursprüngliche Verschiedenheit liegt auch im dem Satz
ὁμοῖον ἢ παντα, denn *Anaxagoras* nahm, im Gegensatz anderer
ionischer Physiker, welche die Stoffe aus einem einzigen, oder
aus wenigen Grundstoffen hatten entstehen lassen, an, daß sie
(ursprünglich vermischten) Urstoffe unendlich seien (s. oben Satz II.).
Wenn man nun den Grundsatz *παν ἢ παντα* auch auf die
Urstoffe ausdehnt (S. m. *Met.* zu 385.), dann sind sie *ὁ-*
μοιομεγεθῆ, ungeachtet dieser ursprünglichen Verschiedenheit,
auch 3) einander ähnlich. Hiernach ist unser Verf. zu ver-
stehen, welcher in diesem Satz, im Widerspruche mit Satz IV.
behauptet, daß nach *Anaxagoras* kein Stoff dem andern ähnlich
sei. Hierbei scheint das gewiß, daß die Urstoffe des *Anax.* nicht
von dieser Wechsellikeit mit einander ihren Namen bekom-
men haben. — Wenn nun zufolge der Ausdehnung jenes Grund-
satzes die Urstoffe einander ähnlich sind, sind sie zugleich 4) dem
Ganzen überhaupt ähnlich. Hierauf beziehen Einige das Fragment

ras wollte dadurch dem Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, durchgängige Gültigkeit sichern, und die atomistische Vorstellungsart verbannen, daß durch die Zusammensetzung der Materie das Zusammengesetzte Eigenschaften bekommen könne, welche die einfachen Theile nicht hatten. Auch hatte Anaximander schon gewissermaßen diese Vorstellungsart von den Homoiomerieen, wie Theophrast bemerkte, vorbereitet, indem er in dem Chaos ebenfalls schon Stoffe verschiedener Qualität, als Gold, Silber, annahm, welche hernach durch die Zusammensetzung Körper dieser Art bildeten ²³⁾).

VII. Alle diese Homoiomerieen, oder die ursprüngliche Materie, war ursprünglich in einem chaotischen Zustande. Alle Stoffe waren vorhanden, aber unter einander gemischt *). Anaxagoras konnte daher sagen: alle Dinge waren zugleich da, nemlich dem Stoffe nach. Da aber alle Stoffe unter einander gemischt waren, so konnte wegen ihrer Kleinheit **) kein Stoff, keine Figur, keine Farbe unterschieden werden ²⁴⁾). Auch dieser

bei Simpl. in Aristot. phys. p. 106 a.: ἢν ὁμοῦ πάντα χρηματα, ὡς τε ὅτι οὐν αἰὼν τον αἰων τονδε, και μαρκος τηςδε και τονδε του οστου μιγμα ειναι ὁμοιως τῷ παντι, dessen letzte Worte jedoch zweifelhaft sind, obgleich sie auch Aristot. phys. III, 4. im Auge zu haben scheint. M. d. F.

23) Simplicius in Physica Aristot. p. 6 b. [Vgl. oben S. 67. Anm. 20.]

*) Daher nennt Sextus Emp. adv. Math. IX, 6. diesen Zustand ὁμοιομερων πολυμυγαν. M. d. F.

**) Diesen Grund findet man in dem zu Anm. 13. angeführten Bruchstücke. Die Mischung selbst wird als Grund angeführt in dem Bruchstücke Anm. 24., welche aber nach Aristoteles richtiger Bemerkung die Verschiedenheit schon voraussetzt, die erst durch die scheidende und bewegende Kraft hervorgehen soll. M. d. F.

24) Simplicius in Physica Aristotel. p. 33 b. πρινδε αποκριθῆναι παντα, παντων ὁμου εοντων, ουδε χρειη ευδηλος ἢν ουδεμιη. Απεκολουε γαρ ἡ συμμιξις παντων χρηματων, του δε διερου και του ξηρου, και του θερμου και του ψυχρου, και του λαμπερου και του λοφειρου, και γης πολλης ανουσης, και υπερματων παντων απαιρων πληθος ουδεν ὁμοιοτερον αλληλοις. οειδε γαρ τον αλλων ουδεν εοικε τῷ ετιρω το διερον. [S. Schaubach Fragm. 6. p. 97 seq.]

Satz war ohne Zweifel aus dem Systeme der Ionier genommen; aber Anaxagoras gab ihm manche eigenthümliche Bestimmung, um ihn mit den übrigen Sätzen seines Systems in Uebereinstimmung zu bringen. Das Chaos der Ionier war ein Gemisch von Materie und todtten Kräften, welche einst, man weiß nicht wie, von selbst in Bewegung kamen. Des Anaxagoras Chaos enthielt ebenfalls Materie, aber in tochter Ruhe, so daß sie durch eine fremde Kraft in Bewegung gesetzt werden mußte²⁵⁾. Dagegen stimmte Anaxagoras wieder mit dem Anaximander in der

25) Aristoteles Physicor. VIII. a. 1. φησι γὰρ αὐτός, ὅπου πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν πλείονος χρόνον, κινήσει ὑπόθεσις τὸν νοῦν καὶ διακίνησι. [Hierher gehört auch was Ar. von der *μὴν* τὸν πλείονος sagt Phys. III, 7. vrgl. Phys. III, 4. (5.) ὥστε ἀνύκη ὅπου (πάντα) ποτ' ἔσται, καὶ ἀφ' αὐτοῦ ποτὶ κίνησιν. Simplic. I. I. p. 128 b. In der Metaphysik I, 3. 2. wird diese Lehre von dem ruhenden Chaos mit ältern Lehren (z. B. des Hesiod, Parmenides) und mit der des Empedokles verglichen. S. Ritter Gesch. d. ion. Phil. S. 223 f. welcher diese Lehre des Anax. als Rückschritt darstellte. Zus. d. F.]

*) Nach Aristoteles (de Coelo I, 3. ἀνομοῦν (Anaxagoras) αἰθέρα αὐτὸ τοῦ πυρός und III, 3. το γὰρ πῦρ καὶ τὸ αἶθρᾶ προκύπτει το αὐτό. Vgl. Meteorol. I, 3. et Simplic. ad h. I.) verstand er unter Ätther das Feuer. H. d. F.]

26) Bei Simplicio in Physica Aristotelis p. 33 b.) πάντα γὰρ αἴθερ τε καὶ αἶθρᾶ κατεῖχεν, ἀμφοτέρᾳ ἀπείρα ἴσταν. ταῦτα γὰρ μέγιστα ὄντων ἐν τοῖς σωμασὶ καὶ πλεονεῖ καὶ μενέει. [Daß Anaximander das Obige behauptet habe, davon finde ich in den Quellen keine Spur. Die Stelle des Anaxagoras, welche der Wortfolge nach (s. oben Zusatz zu Anm. 13.) den Grund enthalten soll von dem Satze: daß keines unter den zugleich mit einander vorhandenen Dingen seiner Kleinheit wegen wahrnehmbar gewesen sey, wird gewöhnlich übersetzt: „Denn Alles hielt die Luft und der Ätther (Feuer) umfaßt, welche beide unendlich sind, denn diese machen an Menge und Größe das Meiste in Allem aus.“ Hiermit wird also ein Uebergewicht und Vorzug der Luft und des Feuers unter den zugleich vorhandenen Dingen ausgesprochen, wozu die Wahrnehmung des Verhältnisses derselben zu andern Erscheinungen dem Anaxagoras, wie die Stelle selbst aussagt, bestimmte. Luft und Feuer sind das Vorherrschende, so daß das Einzelne seiner Kleinheit wegen in der Mischung verborgen ist. Wenn nun Anaxagoras Feuer und Luft (nach Aristoteles Aussage de coelo III, 3. Simplic. ad h. I. p. 128 b. Ar. de gener. et corr. I, 1.) selbst als aus allen Urstoffen (homoiomerien) gemischt ansah, und aus ihnen alles werden läßt (ἐκ τῶν γὰρ παντὶν ὄντων ἐξ ὁμομερῶν ὁμοιομερῶν πάντα γίνεσθαι, διὰ καὶ γίνεσθαι πάντα

Behauptung überein, daß das Chaos von grenzenloser Luft und von Aether *) umgeben sey **).

in einem), so kann man beide als das erste Verschiedene ansehen, und daher bricht es in einem andern Bruststücke (bei Simplic. in phys. An. 53 b.): Ferner und Luft scheiden sich von dem Zuegriffe der Wirklichkeit aus: $\alpha\upsilon\tau\alpha\ \gamma\alpha\rho\ \delta\ \alpha\upsilon\rho\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \alpha\iota\theta\eta\rho\ \alpha\pi\alpha\rho\alpha\iota\tau\alpha\ \sigma\iota\kappa\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\omicron\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$, aus $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\omicron\tau\omicron\varsigma\ \sigma\alpha\iota\mu\epsilon\tau\alpha\ \iota\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\ \pi\iota\lambda\alpha\theta\omicron\varsigma$, wobei zu bemerken ist, daß der schon von älteren Philosophen häufig gebrauchte Ausdruck $\mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$ hier die Wirklichkeit der Urstoffe, als Summe betrachtet, bedeutet: mithin, was Andere das Chaos nannten, und was Aristoteles einmal (phys. III. 4.) $\tau\omicron\ \sigma\alpha\gamma\ \sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma$ (vergl. Simplic. ad h. l. 105 a.) in der Stelle phys. III. 4. (da Val. 7.) aber, vielleicht auf Anaximander hinsehend, so $\sigma\alpha\iota\mu\epsilon\tau\alpha$, anderwärts auch $\tau\omicron\ \delta\mu\omicron\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\mu\alpha$, nennt. — Was nun das Verhältniß des Anaxagoras zu Anaximander betrifft, so springt doch hier der Unterschied hervor, daß 1) Anaxagoras die Urstoffe mehr nach der Vielheit betrachtete, und daher diesen den vorge entgegengesetzte, als die bildende Einheit. Vergl. Simplic. in phys. p. 53 a. $\alpha\upsilon\tau\alpha\ \gamma\alpha\rho\ \Lambda\alpha\upsilon\tau\alpha\gamma\omicron\rho\alpha\varsigma\ \tau\omicron\varsigma\ \delta\mu\omicron\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\ \psi\alpha\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\varsigma\ \theta\alpha\epsilon\tau\omicron\varsigma$, $\alpha\pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\gamma\omicron\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\varsigma$, aus $\tau\omicron\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\omicron\tau\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\ \sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\alpha\ \iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\iota\kappa\alpha$, $\tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\varsigma$. Hierauf führt Simplicius die Stelle aus der Naturgeschichte des Theophrast an, in welcher dieser sagt, man könne das materielle Endziel ($\tau\omicron\ \psi\alpha\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma$), (in Hinsicht auf diesen Gegensatz nehmlich), als eine Natur ansehen, sie dann mit dem Namen $\tau\omicron\ \sigma\alpha\iota\mu\epsilon\tau\alpha$ belegt, und mit dem $\sigma\alpha\iota\mu\epsilon\tau\alpha$ des Anaximander vergleicht. Aber dieses ist doch mehr Deutung und Auslegung des Anaxagoras, als der unmittelbare Sinn seiner Worte. Aber so sagt auch Aristot. Met. I. 7.: „Wenn man annehmen wolle, daß Anaxagoras zwei Elemente aufstelle, so stöße sich dieses auf einen Grund, den er zwar selbst nicht deutlich ausinandergesetzt habe, aber doch denen, welche ihn vorgebracht hätten, gegeben haben wären,“ und am Schlusse dieser Auseinandersetzung: $\psi\alpha\tau\iota\ \delta\ \iota\sigma\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\mu\iota\gamma\mu\epsilon\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \pi\iota\lambda\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\ \sigma\mu\iota\gamma\mu\alpha\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \alpha\iota\theta\eta\rho\alpha\varsigma$. $\epsilon\tau\ \delta\eta\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\upsilon\ \sigma\upsilon\mu\beta\alpha\iota\tau\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\iota\kappa\alpha\ \iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\omicron\ \iota\epsilon\ \delta\eta\ (\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\alpha}\nu\lambda\omicron\upsilon\tau\ \alpha\iota\varsigma\ \sigma\mu\iota\gamma\mu\epsilon\tau\alpha\ \alpha\iota\varsigma\ \theta\alpha\iota\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma$, $\delta\iota\omicron\upsilon\ \iota\epsilon\delta\iota\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\ \mu\epsilon\tau\epsilon\omega\rho\omicron\tau\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\eta\tau\alpha\varsigma\ \alpha\iota\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \sigma\chi\iota\sigma\tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ wobei er nur den unbestimmten Ausdruck des Anaxagoras tadelt. Anderwärts nennt aber auch Aristoteles jene Urstoffe zusammengekommen $\tau\omicron\ \mu\epsilon\gamma\mu\alpha$. Hiermit ergibt sich aber zugleich eine zweite Verschiedenheit, die nehmlich, 2) daß die Bewegung dem (nicht bloß materiellen) $\sigma\alpha\iota\mu\epsilon\tau\alpha$ des Anaximander an sich selbst zukommt, und somit zugleich richtig ist, die Urstoffe des Anaxagoras begreifen an sich zu enden sind (s. Num. 25), und erst durch den, von ihnen durchaus verschiedenen vorge in Bewegung gesetzt werden. 3) Beim Anaxagoras ferner wird das Viele nur von einander getrennt, welches schon als Viele und Verschiedenes vorhanden war (Theophr. bei Simplic. p. 53. sagt: $\acute{\omega}\varsigma\ \sigma\upsilon\ \gamma\omega\mu\iota\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\ \acute{\epsilon}\tau\alpha\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$). Beim Anaximander aber wird das Eine in Viele verwendet. Gleichwohl laßt Aristoteles, und nach ihm Theophrast (siehe oben S. 67 Num. 19 u. 20.) die

Anaxagoras leugnete den leeren Raum, weil allenthalben Luft sey, die keinen leeren Zwischenraum lasse ²⁷⁾.

VIII. Da die Materie an sich ein regelloses Gemisch ist, und keine innere Kraft besitzt, sich in Bewegung zu setzen, und zu einem regelmäßigen Ganzen zu ordnen, so nahm Anaxagoras eine Ursache der Bewegung und Ordnung außer der Materie an. Alle vorübergehende Philosophen, die Eleaten ausgenommen ^{*)}, hatten zwar auch ein Princip der Bewegung, aber innerhalb der Materie angenommen, und theils die Bewegung zu einer gewissen Zeit anfangen lassen, theils sie als anfangslos betrachtet. Diese Vorstellungart that dem Anaxagoras kein Genüge. Denn wenn das bewegende Princip in der Materie ist, so kann man fragen: warum die Thätigkeit desselben in einem gewissen Zeitpunkte angefangen, und so lange geruht habe; ein Einwurf, den Parmenides schon den Physikern

Dinge ausdrücklich durch Ausscheidung bei letzterem hervorgehen, und Themistius sagt sogar (in phys. Arist. p. 18 a.), Anaximander habe sich der Verwandlung (*αλλοιωσις*) nicht bedient, und läßt Anaxagoras und Empedokles sich ihm darin annähern. So mußte also das Eine den Keim des Vielen in sich enthalten, und Anaximander konnte eine Ausscheidung im strengen Sinne doch nicht annehmen. Bei Anaxagoras dagegen kommt eine Ausscheidung, *εκκλισις*, im strengsten Sinne vor, wie Simplic. l. 1. p. 33 a. sagt: *ὅτι δὲ Ἀ. τοῖς ἐκκλιῶσι (τὴν γένεσιν ποιῶσιν) πολλὰν οὐκαιομένην* (vergl. Ar. Met. 1, 3.); und in diesem Punkte trifft die Lehre des Anaxagoras mit der des Empedokles zusammen (vergl. Plutarch. de plac. 1, 30.), welcher aber, wie wir gesehen haben, die Ausscheidung mehrmals vor sich gehen läßt, und nur eine bestimmte Zahl einfacher Urstoffe setzt, mit entgegengesetzten Bewegungsprincipien (Ar. de gen. et corr. 1, 1. und Jo. Grammat. in h. l. p. 5 b.)

Zus. d. φ.]

27) Aristoteles Physicor. IV. c. 6. (de Val. 8.) *οἱ μὲν οὖν δι-κνύσας πυρώμενοι, οἱ οὐκ ἔστιν (κῆρον), οὐχ ὁ βούλονται λέγειν οἱ ἀνθρώποις κῆρον, τοῦτο ἐξελγόντων, ἀλλ' ἀμαρτανόντες λέγουντι, ὡς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ οἱ τοῦτον τὸν χρόνον ἀλεχόντες ἐπιδεικνύοντες γὰρ, οἱ ἐστὶν τὶ ὁ αἶθρ, στραβλόντες τοὺς αἰῶνας, καὶ δεικνύοντες, ὡς ὠχρὸς ὁ αἶθρ.* (Vgl. Arist. problem. XVI, qu. 8. de Xenophano C. 2. Simplic. in phys. p. 151 b. Daraus, daß die Homoiomeriten ohne leeren Zwischenraum den Raum erfüllen, erklärte auch Anax. ihren bewegungslosen Zustand. Zus. d. φ.]

*) Ueber Empedokles vgl. das in meinen Anmerkungen Mitgetheilte und den Zusatz zu Anm. 26.

M. d. φ.]

machte. Verbindet man ein bildendes Princip mit der Materie, so ist es ungereimt, einen chaotischen Zustand vorbegehen zu lassen. Die Erwägung der bisherigen materialistischen Systeme und ihrer Schwierigkeiten mußte allerdings einen so scharfsinnigen Denker darauf führen, die Ursache der Bewegung und Bildung der Welt von der Materie zu unterscheiden *), und daraus folgte von selbst, daß er ihr keinen Ort innerhalb der Sinnenwelt anweisen konnte. Anstatt nun daß die vorhergehenden Philosophen unter dem thätigen Princip immer nur eine feinere Materie gedacht hatten, welche die gröbere durchbringe, so erweiterte er den Begriff der Materie, und faßte in demselben sowohl die gröbere, als die feinere zusammen, so daß er ihr das thätige Princip entgegensetzte, welches von ihm nicht als Materie, sondern als Kraft gedacht wurde **).

*) Den Grund, ein besonderes, von der Materie verschiedenes, Bewegungsprincip anzunehmen, faßt Aristoteles so auf (Phys. III, 4. αρχὴ γὰρ οὐ μόνον ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῆς διακρίσεως, ἀλλὰ καὶ παντὶ. καὶ γὰρ τὸ γινόμενον ἐκ τοῦ τοιοῦτου γὰρ τοῦ σώματος, πάντως δ' εὐτε γένεσις, πληρὸν οὐχ' ἄμα, καὶ τινεσ ἀρχὴν εἶναι διὰ τῆς γενέσεως· αὐτὴ δ' εὐτε μὴ, ὅτ' ἐκείνος οὐδὲν ποιεῖ. Buhle sagt (Gesch. d. Philos., 66. 1800. I. Bd. S. 64): „gerade weil A. die Materie als ein schlechtthin unsinnliches Etwas erklärte, mußte er die Bewegkraft von ihr trennen“; man kann aber eben so gut umgekehrt sagen: indem A. die Bewegkraft von der Materie trennte, betrachtete er sie als etwas Unsinnliches d. h. als abstracte Materie. Daß er aber die Bewegkraft von der Materie trennte, dieß hat eben, wie es scheint, seinen Grund in dem von Aristoteles Angeführten. Da er nemlich die Urstoffe als ein Vieles angesehen (s. m. Zusatz zu Anm. 26.), so brauchte er ein gemeinschaftliches Bewegungsprincip für alle, welches also nicht in dem Einzelnen liegen konnte; um so mehr, da er das Werden in der Natur aus dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit betrachtete, die der chaotischen Vielheit, nach seiner Voraussetzung, erst von Außen kommen mußte. Vgl. Aristoteles Met. I, 3. A. b. 5.

28) Man kann den Vorwurf, daß sein πᾶν nichts, als eine feine Materie sey, nicht besser, als mit seinen eignen Worten widerlegen. (Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b.) πάντα διανοούμενα πᾶν, καὶ τὰ παρὰ τὰς αὐτῶν, ἢ τὸν παρὰ τὸν, τὰ τὰ νοεῖν καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ αἴθρ καὶ ὁ αἰθήρ. ὁ.

Man kann hier aber fragen: warum mußte denn Anaxagoras sich gerade einen Anfang der Bewegung und Ordnung der Materie denken. War nicht auch die gegenwärtige Einrichtung der Welt als ewig beharrend denkbar? Oder warum muß denn vor der Harmonie und Ordnung, die in dem Weltssysteme herrscht, ein Zustand der Verwirrung vorausgegangen seyn? Beide Vorstellungsarten sind, die eine wie die andere, gleich denkbar. Daß Anaxagoras die eine der andern vorzog, kann nur aus seinem individuellen Gemüthszustande und aus der damaligen Richtung des menschlichen Geistes erklärt werden. Die ältern Ionier hatten ebenfalls die Welt als entstanden betrachtet, und Anaxagoras folgte dieser Ansicht. Und da er die Ursache der Ordnung der Welt nicht in dieser, sondern außer dieser suchte, so war es natürlich, die zweckmäßige Einrichtung nicht als unzertrennliche Eigenschaft der Materie, sondern als eine hinzugekommene Bestimmung, das ist als entstanden zu denken.

IX. Die Ursache der ersten Bewegung und Ordnung in der Welt ist die Intelligenz ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$)²⁹⁾. Dieser Satz, durch welchen Anaxagoras ein neues Verhältniß der Welt und der Gottheit, das Verhältniß der Dependenz aufstellte³⁰⁾, verdient als ein Zeichen gro-

$\alpha\tau\omicron\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$. Wir werden weiter unten noch einmal darauf kommen.

29) Nach zwei Stellen des Anaxagoras: Diogenes Laert. II. §. 6. „ $\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \chi\eta\eta\mu\alpha\tau\alpha\ \eta\nu\ \delta\mu\omicron\upsilon$, $\epsilon\iota\tau\alpha\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\lambda\theta\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\alpha\ \delta\iota\epsilon\kappa\omicron\sigma\mu\eta\sigma\alpha$.“ [Letzteres ist das eigentliche Wort, dessen sich Anaxagoras von der Weltordnung bedient, s. Schaubach a. a. O. S. III.] Simpl. in Ar. phys. p. 67 a. $\epsilon\pi\iota\ \eta\gamma\epsilon\lambda\alpha\tau\omicron\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\iota\nu\epsilon\iota\nu$, $\alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma\ \alpha\pi\alpha\kappa\iota\nu\alpha\tau\omicron$. Vgl. Aristoteles Physicar. III. c. 4. $\kappa\alpha\iota\ \tau\iota\omega\varsigma\ \alpha\rho\chi\eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \delta\epsilon\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$, $\alpha\upsilon\tau\eta\ \delta\ \iota\sigma\tau\iota\ \mu\iota\alpha$, $\delta\upsilon\ \epsilon\kappa\iota\nu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\upsilon$. $\delta\ \delta\epsilon\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\pi\prime\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\iota\omega\varsigma\ \epsilon\gamma\gamma\alpha\zeta\epsilon\tau\alpha\iota\ \nu\omicron\eta\sigma\alpha\varsigma$. $\omega\upsilon\tau\alpha\ \alpha\nu\alpha\gamma\eta\ \delta\mu\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\tau\prime\ \alpha\upsilon\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\rho\chi\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\omicron\tau\alpha\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon$.

30) Nur daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ von der bewegungslosen, ungeordneten und mit ursprünglichen Qualitäten versehenen Materie, die ihm, als dem Bildner, gegenüber steht (siehe die Stelle Num. 38. und Plin. de plac. I, 3.), und um deren willen er notwendig scheint, beschränkt

ßerer Cultur der Vernunft unsre ganze Aufmerksamkeit. Sowohl der Satz selbst, als die Wahl des Ausdrucks *vovς* für Gottheit, zeugt von den Einsichten und der Urtheilskraft dieses Philosophen. Die höhere Cultur, welche die Vernunft erreicht hatte, deckte immer mehr die Widersprüche und Ungereimtheiten, welche den gemeinen Vorstellungen von Göttern anklebten, auf. Schon mehrere Philosophen hatten den Anthropomorphismus in den gewöhnlichen Vorstellungen von den Göttern getadelt, und da sie kein Object fanden, welches ihrem Begriffe entsprach, so hatten sie entweder die Welt, oder einzelne Naturkräfte dem Begriffe untergelegt. Als Naturkraft konnte aber Anaxagoras Gott auch nicht mehr denken; denn dann wäre Gott selbst ein Theil der Welt gewesen, und könnte nicht Urheber der verständigen Einrichtung derselben seyn. Nach dieser Ansicht mußte die Welt ihrer Form nach von Gott abhängig, und die Ursache ihrer Form von ihr selbst verschieden seyn. Zweitens, da die Materie ewig, und nur die Form an ihr hervorgebracht ist, diese aber in einer zweckmäßigen Einrichtung besteht, welche nur das Product einer Intelligenz seyn kann, so wird die erste Ursache der Weltbildung als Intelligenz gedacht. Anaxagoras zog nemlich das Gute, Schöne und Zweckmäßige in der Welt vorzüglich in Betrachtung *), und als Ursache desselben konnte er sich nichts, als die Vernunft denken 30). Drittens. Da uns das Selbstbewußtseyn überzeugt, daß wir ein selbstthätiges Vermögen besitzen, uns durch uns selbst zu etwas zu bestimmen, also

wird, einen dadurch bedingten Anfang des äußern Wirkens, d. i. der Bewegung und Anordnung (s. Num. 25.) hat, endlich auch von einer sittlichen Natur dieses Wesens keine sichere Spur zu finden ist.

A. b. P.

*) Hierbei ist zu erinnern, daß er sich vornehmlich der Betrachtung des Himmels hingab, welcher ihn von der Ordnung des Weltbaus vorzüglich zu überzeugen geeignet war.

A. b. P.

30) Aristoteles de anima I, 2. *Ἀναξαγόρας* — πολλὰ τοῦ αἰσίου τοῦ καλοῦ καὶ ἀφ' οὗ τοῦ νοῦ λέγει. Metaphysicr. I, c. 3.

eine Thätigkeit anzufangen, und da wir dieses Vermögen Vernunft nennen, so leitete Anaxagoras überhaupt jede Art des Lebens, jede Selbstthätigkeit aus der Vernunft her, und in dieser Rücksicht mußte er ebenfalls die erste Ursache der Bewegung, da sie zur Thätigkeit von keinem andern Wesen bestimmt wird, Vernunft nennen ⁵⁵⁾).

Es läßt sich schon aus diesen Gründen erklären, warum Anaxagoras die Ursache der Weltbildung nicht Gott, sondern Vernunft, Intelligenz nannte, ob er sich gleich unter der letztern nichts als Gott dachte ⁵⁶⁾. Denn jener Ausdruck bezeichnet eben Begriff, welchen er ausdrücken wollte, viel genauer, und entfernte sogleich alle die Nebenvorstellungen:

55) Aristoteles l. a. *αὐτοῦ δ' αὖτε τῷ αὐτῷ ὡς τὸ πρῶτον αὐτὸ τὸ νοῦν*. [Es scheint, als ob unser Verfasser in dieser Stelle den Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft finde; wobei zu bemerken ist, daß schon Anaxagoras selbst zu der Vorstellung dieses Unterschiedes gekommen ist. Bis. d. φ.]

56) Es wäre vielmehr zu wünschen, daß die Menschen sich bei der Anaxagorischen Ansicht von der Weltbildung des deutschen Namens Gott enthielten, mit welchem bestimmtere christliche Vorstellungen verknüpft sind, die man mit Unrecht und nur erschleichend auf die Lehre jenes Philosophen überträgt, wenn man jenen Namen von dem von des H. braucht, und nicht zugleich den großen Abstand zwischen dem Weltbildner des H. und dem Gott der Christen bemerkt. Vgl. auch Oerus de Anax. *opusc. font. p. 708*. Der von des Anaxagoras, der auch nur erst von Spätern *λογος* genannt wird, ist wesentlich der Geist, als unvermischte, selbstthätige, unendliche Kraft, welche die schon mit eigenthümlichen Qualitäten versehene Materie (das Gemischte) bewegt und ordnet. Letztere ist also der ursprünglich Ruhende u. Bewegte, der von des bewegende, die selbst bestimmende Thätigkeit (vgl. *Nom. 25 u. 29.*), und in dieser Hinsicht ist die Lehre des H. nicht ein Dualismus mit Uebergewicht des Idealen. *S. m. Nom. * zu S. 396.* und zu *S. 29 X.* Auch die Benennung *Ιδριον* kann man von der Anaxagorischen Lehre nur auf sehr unbestimmte Weise gebrauchen. Selbst *Seneca*. *Emp.* der doch gewiß von einem spätern Standpunkte aus spricht, sagt *adv. Math. IX, 6.*: *τοῦ μὲν πρῶτου, ὃς αὐτὸς αὐτὸν θεὸς ὁρᾷ, ὅτι τῷ ἰδριῶνι ὁμοιωμένον ἀφ' ἑαυτοῦ, τῷ τὸ τοῦ ὁμοιωμένου πρὸς αὐτοῦ ὁμοιωμένου ὁμοιωμένου.* Vgl. *Stob. ecl. p. 297*. Daß nun dieser Dualismus kein consequent ausgeführter ist, beweist Aristoteles *Met. XII, 10. an.* indem er sagt: *ἀπορροῦ δὲ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ μὴ τοῦ αὐτοῦ τῷ αὐτῷ ὡς αὐτῷ αὐτὸ τῷ αὐτῷ.* Vgl. *Metaph. unten S. 214.* H. d. φ.

gen, welche er zu entfernen wünschte. Hätte er sich des Ausdrucks Gott bedient, so hätte der Eine vielleicht eine von den Volksgottheiten, oder das Weltfeuer, oder die Sonne und die Sterne darunter verstanden. Diesen Wahn konnte er nicht begünstigen, ohne sich selbst zu widersprechen, da er behauptet hatte, Sonne und Mond wären nichts als Naturkörper, welche mit unserer Erde Aehnlichkeit hätten; ohne zwei Wesen zu vermischen, die er einmal als ganz verschiedenartig gesondert hatte ³²⁾.

Um diesen Theil seiner Philosophie vollständig abzuhandeln, müssen wir sowohl die Eigenschaften, unter denen er sich die außerweltliche Intelligenz ³³⁾ dachte, als auch ihr Verhältniß zur Welt; oder ihren Antheil an der Weltbildung, betrachten.

X. Die Intelligenz besitzt 1) Allwissenheit. Sie erkennt alle Dinge in der Welt, wie sie in der chaotischen Mischung waren, dann aber abge sondert, und von einander unterschieden wurden. Was gewesen ist, was jetzt ist, und in Zukunft seyn wird, Alles dieses nach seiner ganzen Natur ist ihr bekannt ³⁴⁾. Sie besitzt 2) den durchdingendsten Verstand ³⁵⁾; 3) die größte Macht. Sie ist Allem überlegen, sie durchbringt und bestimmt Alles ³⁶⁾. 4) Selbst-

32) Auf diesen wichtigen Umstand hat zuerst Carus in seiner schätzbaren Schrift de Anaxagoreae Cosmotheologiae fontibus aufmerksam gemacht.

33) Dieser Ausdruck ist weder im Geiste des Anaxagorischen Systems, noch durch den Ausdruck desselben zu rechtfertigen. Der νοῦς des Anax. ist von der (abstracten) Materie verschieden, und mit ihr nicht vermischt, aber darum nicht außerweltlich. A. d. F.

33) Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b) γνῶμην περὶ πάντων πάντων ἔχει — καὶ τὰ συμπλεγόμενα τὰ καὶ ἀπαικρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νοῦς, καὶ ὅποια ἐμὲλλον εἶναι, καὶ ὅποια ἦν καὶ ὅσα νῦν εἰσι καὶ ὅποια εἰσιν. (f. Num. 45.)

34) Simplicius loc. cit. εἰσι γὰρ λεπτοτάτων τὰ πάντων χρημάτων καὶ καθαραιότατον (noch dem Bruchstücke, welches Num. 38 vollständig angeführt wird).

35) Simplicius in Physica Aristotelis p. 38. καὶ γνῶμην περὶ πάντων πάντων ἔχει, καὶ ισχυρὴ μέγιστον. καὶ ὅσα ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέγαν καὶ ἐλάττω, πάντων νοῦς κρατεῖ. (f. Num. 38.)

thätigkeit (*αυτοπαρεσ*) als oberste und freiwirkende Ursache. Sie ist daher reine Thätigkeit³⁶⁾; 5) sie ist unendlich, weil das Gebiet ihrer Macht und Erkenntnis keine Grenzen hat³⁷⁾.

Die übrigen Eigenschaften leitet Anaxagoras aus dem ersten ab³⁸⁾. 6) Die Intelligenz ist rein, abgesondert

36) Simplicius loc. cit. *τοιοῦτο δὲ εἶναι αὐτοπαρεσ καὶ αὐτοκίνητον*. S. Num. 38. vgl. Num. 29. Plato Cratylus 3 Vol. p. 292. (Steph. 413. C.) *αὐτοκίνητον γὰρ αὐτὸν (τοῦτο) εἶναι καὶ οὐδὲν παρὰ γινώσκον παρὰ φησὶν αὐτὸν οὐδὲν εἶναι πρᾶγμα διὰ τὸ αὐτὸν εἶναι*. Aristoteles Metaphysicor. II. c. 6. *ὁ γὰρ τοῦ νοῦς κίνητος*.

37) Simplicius loc. cit.

38) Nach dem Bruchstücke, welches Num. 33. beginnt, wird nämlich die folgende, von unserem Verf. als abgeleitet angesehene Eigenschaft, als eine ursprüngliche betrachtet, nämlich die reine Einheit und Unvermischtheit des *νοῦς*. Vgl. Num. 40. Das Hauptprädikat, welches Anaxagoras seinem *νοῦς* beilegt, ist, wie Ritter a. a. O. S. 225. richtig bemerkt, das des Bewegenden, ein Prädikat, auf welches er, von der Betrachtung der Materie ausgehend, kam. Da der *νοῦς* aller Bewegung Ursache ist, so wird er durch nichts anderes bewegt und afficirt; er ist *αὐτοπαρεσ* und *αὐτοκίνητος* (s. die Stelle des Aristoteles, 39. Num.) und in so fern auch *αυτοπαρεσ*; die Thätigkeit geht von ihm selbst aus. Nun ist aber diese Thätigkeit Scheidung der materiellen Dinge; er unterscheidet sich also von diesen dadurch, daß er rein und nicht mit einem andern Dinge gemischt ist (*μικρὰτος οὐδὲν χεῖμαται*) folglich allein für sich ist (*μόνος αὐτὸς ὁ νοῦς ἐμῶν*). Von dieser Unvermischtheit oder Einsamkeit des *νοῦς* macht Anaxagoras auch die ungehinderte Thätigkeit desselben in der Bewegung und Scheidung aller Dinge abhängig (*καὶ ἀνεκίνητος etc.* Num. 33.) und scheint in dieser Beziehung dem *νοῦς* das Prädikat des *αὐτοπαρεσ* beizulegen, obgleich mit Unrecht, wie schon Aristoteles angedeutet hat, weil der Thätigkeit des *νοῦς* an dem ewigen Urstoffe ein anderes *αὐτοπαρεσ* gegenüber stehen hat (vergl. Simplic. l. l. p. 351.), welches sie zu bewegen anfängt (Ar. phys. III. 4. *ὁ δὲ νοῦς ἐκ ἀρχῆς τινος ἐκκινᾷ τὸν κόσμον*, vergl. Num. 25.) und eine Grenze der Scheidung stellt findet, wovon wir später zu Cap. XI sprechen werden. Die Alles beherrschende Thätigkeit des *νοῦς* ist nun, wie Aristoteles (de anim. III. 4. vergl. Num. 39.) erklärt, und der Name *νοῦς* ausdrückt, das Erkennen, und so identificirt Anaxagoras den Begriff des Bewegens, welches zugleich Scheiden und Mischen ist, mit dem Begriffe des Denkens und Erkennens (Arist. de anim. I. 2. s. Num. 31.); der *νοῦς* ist ihm so eben sowohl Scheidende als Unterscheidende, oder eine wirkende, und Alles dessen, was sie wirkt, bewußte Kraft. Ja noch weiter erstreckt sich seine Wirksamkeit — er hat von Allem Einsicht (*νοῦς πάντων πάντων γινώσκων* etc., vergl. Num. 33.), sogar von dem un-

von Allem, mit keiner Sache vermischt. Denn wäre sie mit irgend einem Dinge vermischt, so müßte sie mit

fortwählig Gemischtem; dies nennt unser Verfasser nicht ganz falsch und Unwissenheit. Nicht dem hängt damit noch zusammen der Begriff des Zweckmäßigen, welches in der Anordnung (*διορκομένη*, s. Num. 99.) wahrnehmbar ist; in dieser Beziehung sagt Aristoteles wahrscheinlich (*de anim. l. 3., Num. 30.*): Anaxagoras sehe den *νοῦς* oft als Ursache des Schönen und Rechten an, und (*Met. XII, 10. Anz. de a.; αὐτὸν το σὺνθετον ἀρχὴν ὃ γὰρ τοῦ καλοῦ*) er mache das Gute zum Princip. Dagegen macht es ihm auch Aristoteles zum Vorwurf, sein dem *νοῦς* Gute gegenangesetztes angenommen zu haben, worunter hier das Böse, d. h. das Ungeordnete zu verstehen wäre (vergl. Ritter a. a. O. S. 239.); womit auch die Angabe des Plutarch (*de la. et num. p. 369 aq. T. II.*): die Materie sei ihm Ursache des Uebels, stimmt. Will aber Anaxagoras seinen *νοῦς* als Princip der Bewegung u. der Erkenntniß angesehen, in letzterer Beziehung aber als ewig, nicht als entstanden gedacht haben muß, wie Empedokles die Grundstoffe (vergl. Anz. Met. XIV, 4.), so läßt sich darin der Grund finden, warum Aristoteles (*Met. XII, 6.*) in seiner ihm eigenen Terminologie sagt, Anaxagoras behaupte wie Empedokles und andere, daß die Weltstoffsamkeit früher sei als das Vermögen, indem die Vernunft Wirkamkeit sei (*πρὶν δ' ἀρχαίου ἀνομοτατοῦ — ἀνομοτατοῦ — παρρησίας ἀναζωογονεῖν ὃ γὰρ τοῦ καλοῦ ἀρχαίου*, nach Franke's *εὐκλείου*); denn hier wird Anaxagoras mit denen zusammen genannt, welche eine ewige Bewegung annehmen. Dies läßt sich nun mit den Stellen des Anaxagoras und Aristoteles, welche von der Weltbildung des *νοῦς* sprechen, nur dadurch vereinigen, daß man entweder jene Ausdrücke, welche sich auf einen solchen Anfang beziehen, und eben so was von der Bewegungslosigkeit oder der unüberwindlichen Stärke der Homoiomerieen gesagt wird, als mangelnd beiseite schieben, so daß also Anaxagoras vermuthlich eine ewige Weltbildung angenommen hätte, wie er ja auch das Kleine, von welchem die Weltbildung ausgingen, für unendlich gehalten, (s. d. Stelle in m. Num. zu Soph. III. S. 383.) und dies ist die Ansicht Ritter's (a. a. O. S. 249 f.); oder dadurch, daß man annimmt, Anaxagoras habe zwar dem *νοῦς* ein ewiges Sein, aber die Mächtigkeit beigemessen, durch welche er, wie es in jenem Bruchstücke heisst, das, was war, ist und sein wird, erkennt, aber doch eine reale Bewegung der Stoffe, welche einen bestimmten Anfang genommen, unterworfen sind, und daher spreche sich in jener Stelle der Vorbehalt insoweit ein Tadel des Aristoteles aus. Letztere Ansicht geht ich darum vor, weil die angeführten Stellen dazu entscheiden von einem solchen Anfange der Bewegung reden (vgl. auch Anz. 45.) durch welchen die an sich ruhenden Stoffe geschieden worden seien. Daß eine solche Unterscheidung aber vom Anaxagoras selbst nicht bestimmt vorgetragen worden sey, ist leicht begreiflich. Uebrigens beweist wohl eben der Vorwurf des Uebels bei Empedokles (*de phys. p. 273 b.*), mit welcher Allgemeinheit man im

allen vermischt seyn, weil jeder Theil der Materie Materientheile jeder Art enthält. Dann würden aber die beigemischten Bestandtheile sie an ihrer freien Wirkung und Bestimmung aller Dinge hindern³⁸⁾. Daher ist sie rein und einfach, auch keinem fremden Einflusse unterworfen, sondern frei von fremden Einwirkungen (*ἀναθής*)³⁹⁾.

Alterthume dem Anaxagoras die Lehre einer anfangenden Bewegung der Stoffe zuschrieb. Anaxagoras schwankte darin, daß er sich bald die Materie getrennt von der Form (abstract) dachte, und sie darum durch ein äußeres Princip bewegt ließ, bald sie in Verbindung mit der Form vorstellte. Daß aber ferner der vor- immer fortwirkt, obgleich die Bewegung sich auch mittelbar fortpflanzt (s. Anm. 45 u. m. Anm. zu Cap. XI.), und obgleich auf der andern Seite es auch eine Schranke der Ausdehnung giebt: dieß scheint das etwas verdorbene Bruchstück, welches Simplicius (in phys. Ar. p. 33 b.) ebenfalls aufbewahrt hat, zu lauten: „ὅ δε τούς, ὅσα εἰσι τε καὶ αἰετὰ, καὶ οὐκ εἰσιν, ἵνα καὶ τὰ ἅλλα πάντα ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι, καὶ ἐν τοῖς προσκειμένοις καὶ ἐν τοῖς ἀποκλεισμένοις;“ in welcher Stelle schon Garus, de Anax. cosmotheol. font. p. 705., statt *εἰσι τε* corrigirte: *εἰσιν*, Schaubach aber S. 138. statt *εἰσιν ἵνα* noch annehmlicher *καὶ* setzte.

H. d. S.

38) Bei Simplicius in Physica Aristotelis p. 33 b. sagt Anaxagoras: „τὰ μὲν ἅλλα πάντας μοῖραν ἔχει, τοὺς δὲ εἰσι ἀκείρους καὶ ἀκαταμίγτους, καὶ μεμιχταὶ οὐδὲν χρημάτων, ἅλλα μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ εἰσιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἅλλα τῶν ἐμεικτοῦ ἅλλα μεμιχθέντων ἀπαντῶν χρημάτων, εἰ ἐμεικτο τὰν. ἐν παντί γὰρ πάντος μοῖραν ἔσταιν, ὥστε ἐν τοῖς πρώτοις μοῖρα λείπεται καὶ ἀποκλείεται αὐτὸν τῇ συμμιγνύμενῃ, ὥστε μηδενὸς χρημάτων ἔσταιν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνος εἰσιν ἐφ' ἑαυτοῦ. εἰσι γὰρ λεπτοτάτων τε πάντων χρημάτων, καὶ καθαρωτάτων, καὶ γυναικῶν γὰρ παρὰ πάντος πᾶσαν ἔχει, καὶ ἰσχυρὰ μεγίστων: ὅσα γὰρ ψυχὴν ἔχει καὶ μέζον καὶ ἐλάττω, πάντων τοὺς ἀετῶν.“ [die Fortsetzung dieser Stelle findet sich in der Anm. 45.] Aristoteles de anima III. c. 4. (vgl. folgende Anm.)

39) Simplicius loc. cit. (Anm. 38.) *εἰσι γὰρ λεπτοτάτων τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρωτάτων*. Da dieses unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden ist, so muß sich Anaxagoras in dem *λεπτοτάτων* den Grund jener Eigenschaft der durch sie sich von der Materie unterscheidet, daß sie nichts andern gemischt ist, gedacht haben. Es ist aber amen, welches Prädikat darunter zu verstehen sey, daß sie keine Materie denken will. Garus de Anax. theologie fontibus p. 8. (Werke IV. B. p. 703.) erklärt von einem durchdringenden Verstande; dieses giebt den besten Sinn und erhält durch eine Stelle des anima III; c. 4. (du V. c. 6.) noch mehr Klarheit:

Daher ist auch in Rücksicht auf Qualität Vernunft mit jeder Vernunft einartig, aber mit einem andern Dinge hat sie nicht das Geringste gemein ⁴⁰). Weil sich Anaxagoras die Intelligenz als freie Thätigkeit, als selbstthätige Kraft denkt, die im unendlichen Weltall wirkt, so mußte er sie als immateriell denken; denn wäre sie materiell, z. B. Luft oder Aether, so wäre ihre Wirksamkeit durch andere Materien unterbrochen, sie könnte nicht da wirken, wo sie nicht ist; sie könnte auch nicht frei wirken, weil sie von andern Materien beschränkt wäre. Ein Geschichtschreiber der Philosophie glaubt, Anaxagoras habe das Wesen der Intelligenz für Aether gehalten ⁴¹). Die angeführten Gründe beweisen

ἀνομιήν αὐτῆς, καὶ πᾶσι πάντα νοεῖ, αὐτὴ γὰρ εἶναι, ὥστερ ἦν αὐτὸν ἀναξαγόρας, ὅντιν αὐτῇ, τοῦτο δ' αὖτις, ὅντιν γυναικὶ παρὰ ἀμφιστομονοτον γὰρ πολλὰ τοῖς ἄλλοις καὶ ἀνιστομονοτον. — Aristoteles Physicor. VIII, c. 5. οὗ καὶ ἀναξαγόρας οὐδὲν λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθὴ φασκεῖν καὶ ἀμειγρὴ εἶναι. [Aristoteles verbinde hiermit das Prädikat des Unvermengten; ἀπαθὴς, fährt er fort, ἀνομιῆς αὐτῇ ποιῶν αὐτὸν εἶναι: οὗτος γὰρ μόνος αὐτῇ ἀμειγρὸς αὐτῇ, καὶ ἡρώδης ἀμειγρὸς αὐτῇ. Man kann hier auch noch die Stelle hinzufügen Ar. de au. I; 2. αὐτῇ γὰρ τὸν νοῦν τιθεῖται μάλιστα πάντων μόνος γοῦν ἡρώδης αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλὸν εἶναι καὶ ἀμειγρὸν τε καὶ ἀπαθὸν, aus welcher hervorgeht, daß das λεπτότατον und καθαρόν von der einfachen und reinen Thätigkeit tropisch zu verstehen ist. Vgl. Ritter a. a. O. S. 235 ff. Zuf. d. F.]

40) Simplicius in Physica Arist. p. 53 b. πάντων αὐτῇ οὐδὲν ἀπαθὴς ἔστιν ἀπὸ τοῦ ἔστιν πλὴν τοῦ. τοῦ δὲ πᾶσι ὁμοίως ἔστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ εἰσώμενος, ἔστιν δὲ οὐδὲν ἔστιν ὁμοίως οὐδὲν ἄλλο. [Der Vf. hat diese Stelle falsch verstanden. Anaxagoras will sagen: Nur der νοῦς ist von allen andern verschieden, denn der νοῦς (als das Unvermengte) ist sich immer gleich, in welchem Grade er auch erscheine; unter den andern Dingen aber ist keines dem andern gleich. Nach einer andern Stelle (bei Simplic. p. 55a u. 57a) setzt er noch hinzu: da diese unendlich sind: ἀπείρων ὄντων. So erscheint der νοῦς als die reine Einheit im Gegensatz des unendlich Verschiedenen und Gemischten, als das sich selbst Gleiche, sich auf sich selbst Beziehende. Mit Recht macht aber Aristoteles (de au. III, 5.) den Einwand, wie Erkennen denkbar sey, wenn der νοῦς einfach, ohne fremde Einwirkung sey und mit den erkennbaren Dingen nichts gemein habe? Zuf. d. F.]

41) Liebenowius Geist der spec. Phil. I B. S. 329. [womit sich Anax., welcher unter Aether, das Feuer verstanden, dem Heraclit angeschlossen haben würde; wenn nicht das wesentliche Prädikat der Unvermengtheit mit Materiellem widerspräche. Zuf. d. F.]

aber nicht, was sie beweisen sollen, und werben durch das ganze System des Anaxagoras und die unverwerflichen Zeugnisse aller Schriftsteller widerlegt. Denn erstlich behauptet Anaxagoras, daß auch Luft und Aether unter der Einwirkung der Intelligenz stehen, durch sie abgesondert und in Bewegung gesetzt werden⁴²⁾. Luft und Aether werden also immer noch von der selbstthätigen Kraft, der Intelligenz unterschieden. Und wie hätte dann Plato den Anaxagoras tadeln können, daß der *vous* in seinem System eine zu untergeordnete Rolle spiele, daß er Alles aus natürlichen Ursachen vermittelst der Luft, des Aethers und des Wassers zu erklären suche, und nur dann, wenn er wegen der Erklärung in Verlegenheit sey, die Vernunft zum Nothbehelf brauche, wenn diesem Philosophen die Intelligenz und der Aether oder die Luft ein und dasselbe Wesen gewesen wäre?⁴³⁾

Insofern also erhielt sich Anaxagoras frei von dem Materialismus, als er die Intelligenz von aller, auch der feinsten Materie, die in dem Weltall befindlich ist, unterschied. Aber wenn er nun doch die Intelligenz als Kraft betrachtet, welche in dem ganzen Universum wirkt, wenn er sogar die Art und Weise bestimmt, wie sie wirkt, nemlich dadurch, daß sie alles durchbringe⁴⁴⁾, also doch den Raum erfüllen muß, so bringt sich aus

42) Simplicius (Man sehe Anmerkung 28.)

43) Plato Phaed. c. 47. *παντὴν ποιεῖν καὶ ἀναγκάζειν, ὅπου αὐτὸς τῷ μὲν καὶ οὐδὲν χρεῖται, οὐδὲ τίνας αἰτίας ἐπιστρέφειν εἰς τὸ διανοεῖσθαι καὶ πρᾶτθαι, αἷρας δὲ καὶ αἰθέρα καὶ ὕδωρ καὶ τὰ ἄλλα.*

44) Plato Cratylus. III. Vol. p. 290. f. Anm. 36. *ὅτι παντὸς ποιεῖ.* [Dieser bildliche Ausdruck, zufolge dessen der *vous* durch Alles hindurchgeht, bestimmt die Art u. Weise, wie derselbe in dem Materialien wirkt; gar nicht genau, sondern deutet bloß die Wirksamkeit des *vous* in allen Dingen überhaupt an; auch ist von einer feinen Naturkraft nicht die Rede. Der *vous* des A. ist somit die in der Welt wirksame, objective, aber unsichtbare Vermunft, welche zum Princip gemacht zu haben einen Fortschritt in der Philosophie ausmacht, den schon Aristoteles (s. oben m. Auf. Anm. 5. S. 371.) besperrte. Auf. d. 4.]

betrachte auf, daß er wohl den Begriff der reinen Intelligenz gekannt, aber noch nicht deutlich gedacht hatte. Er machte die Intelligenz unvernunft zu einer sehr feinen Wesenheit, für die er nur keinen Namen hat. Wir werden nachher sehen, daß Anaxagoras hier etwas behauptete, was dem Stoischen Begriffe von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt sehr nahe kommt.

41.) Diese Intelligenz ist die Ursache der zweckmäßigen Weltanordnung⁴⁰⁾. Als sie beschloß, den chaotischen Zustand aufzuheben, so setzte sie die Materie in Kreisbewegung, welche von den kleinste Theilen anfang, aber dann immer mehr um sich griff und zuletzt allgemein wurde. Durch diese Kreisbewegung (κίνησις) sonderte die Intelligenz die ungleichartigen Dinge, verband die gleichartigen, bildete daraus Körper und gab auch dem Ganzen die Kreisbewegung, die noch jetzt fort dauert⁴¹⁾ in den Gestirnen⁴²⁾. Drei Acte werden bei

⁴⁰⁾ Aus dieser Lehre ist zu erklären, daß Anax. den Zufall verbannte, wie Plutarch. de plac. 1, 29. Stob. ecl. p. 218 bemerkt, wo A. in dieser Hinsicht mit den Stoikern zusammengestellt wird. Eben so wird mit dieser Anerkennung der objectiven Zweckmäßigkeit der Begriff des Schicksals gebrochen, (vgl. Alex. Aphrodis. de fato. §. 2.) A. d. F.

45) Simplicius in Physica Arist. p. 83b). καὶ τῆς περιχωρητικῆς συμπασης τοῦς ἀκρίτους, ὅτι περιχωρεῖ τὴν αἰθρὴν καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξαντο περιχωρησάμενοι. ἀπὸ δὲ (αἱ) ἀπείρου πλείον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρεῖται (ἰ. περιχωρεῖται) ἐπὶ πλείον καὶ ἐν ἀμμιχόμενα τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα γὰρ τοῦς καὶ ὅποιον ἐμᾶλλον ἐσθλαί, καὶ ὅποιον ἦν, καὶ ὅσα τὴν εἶναι, καὶ ὅποιον εἶναι, πάντα διενεομένης τοῦς καὶ τὴν περιχωρητικῆς ταύτης, ἥν, τὴν περιχωρεῖται τε αὐτὰ καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ αἰθήρ καὶ ὁ αἰθήρ, ὅς ἀποκρινόμενοι. [Die Fortsetzung dieses Bruchstücks in der Anm. 46. Ferner heißt es in einem Anaxagorischen Bruchstücke (bei Simplicius in phys. p. 67a) ἀπὸ ἡρᾶτο ὁ τοῦς αἰῶν, ἀπὸ τὸν κινούμενον πάντος ἀπικρινέτο καὶ ὅσον ἐμᾶλλον ὁ τοῦς, πᾶν τοῦτο διακρινόμενον δὲ καὶ διακρινόμενον ἢ περιχωρητικῆς πολλῶν πολλῶν ποικίλ διακρινόμενα. Das Letztere sagt auch der Anfang der Stelle Anm. 46. Zuf. b. F.]

⁴¹⁾ Wahrscheinlich, weil sein Blick in die Natur zuerst auf die Verhältnisse der Weltkörper fiel, nahm er die Kreisbewegung als die ursprüngliche an. Zugleich entspricht dieselbe dem

Intelligenz beigelegt: die Bewegung, die Scheidung der Stoffe, und die Verbindung derselben zu bestimmten Körpern, nebst der zweckmäßigen Einrichtung des Ganzen *). Unter diesen ist die erste Handlung die vornehmste, denn die Scheidung und Verbindung erfolgte durch die Bewegung von selbst, und die Kreisbewegung der Sonne, des Mondes und der Sterne ist die Fortsetzung der ursprünglichen, von der Intelligenz herrührenden Bewegung. Um diese Bewegung hervorzubringen, war eine Intelligenz nothwendig, weil sie allein die Kenntniß der Materien und aller in ihr enthaltenen einzelnen Stoffe, so wie des daraus zu bildenden Ganzen besaß. Nicht die ganze Masse, sondern nur einzelne Theile wurden zuerst in eine wäbelnde Bewegung [*περιχυνησις*, Kreisbewegung] gesetzt; nicht als hätte die Intelligenz nicht Kraft dazu gehabt, sondern weil sonst der Zweck, den die Bewegung bewirken sollte, die Scheidung, nicht hätte erreicht werden können **). Die Scheidung

Begriffe der Zweckmäßigkeit, indem die chaotische Welt (vgl. m. Ann. *) zu Cap VIII. S. 395.) nur durch diese Bewegung Geordnetheit gewinnen konnte. A. d. F.

*) Daß die Scheidung und Einrichtung der Dinge überall im Raume, oder insbesondere auf der Erde, auf gleiche Weise vorgegangen, sagt er in der abgerissenen Stelle bei Simplic. in phys. p. 34. *ανθρωπος το συμπαιγναι; και ταλλα ζωα, δον πυρην εχει, και τοις γινωσκουσιν εις και πολλοις δινοικημεναι, και αγαπαταισιν, ωσπερ παρ' ημων, και ηλιον τε αυτοις εις και ολην, και ταλλα, ωσπερ παρ' ημων, και την γην αυτοις φως πολλοις τε και παντοις, ως εκεινοι τα ορηστα συνεικαμενοι εις την οικουσαν χωρτα. Ταυτα μιν ον και λεγουσι, οτι ουκ εσθ παρ' ημων αποκρηστις, αλλα και αλλη. Nur kann die Frage seyn, ob er hier das αλλη von andern Gegenden der Erde, oder von andern bewohnten Weltkörpern verstanden habe, welches letztere Ritter a. a. O. S. 287. annimmt. Auf jeden Fall will er die Allgemeinheit und Gleichheit jener Weltanrichtung ausdrücken, nicht eine doppelte Weltbildung bezeichnen. Simplicius aber scheint bei seiner Erläuterung dieses Bruchstückes (s. die Stellen bei Schaubach p. 91 f.) den spätern Unterschied der intelligibeln und wahrnehmbaren Welt in die Lehre des Anaxagoras hineinzugetragen. A. d. F.*

**) Von diesem Grunde findet sich in des Anaxagoras Bruchstücken so wohl, als bei Aristoteles nichts. Nach meiner, mit den Worten des Anax. übereinstimmenden Ansicht läßt er die Scheidung immer

schon ist die Absonderung verungleichartigen Wesen von einander; des Feinen von dem Groben, des Kalten von dem Warmen, des Lichts von dem Dunkeln, des Feuchten von dem Trocknen. Das Dike, Feuchte, Dunkle, Kalt, und Schwere sammelte sich in die Mitte, woraus die Erde und das Meer entstand. Das Warme, Licht, Trockne, Leichte hob sich in die Höhe, in die Region des Aethers¹⁾. Eine absolut vollständige Scheidung

vollkommen werden mit der sich vermehrenden Bewegung, womit auch die Arten der Dinge immer bestimmter hervortreten. Daß also die Vollständigkeit des *vous* in der Erscheinungswelt zunehmen und sich ausbreiten ließ, (denn so, daß das einmal Bewegte auch die Bewegung fortsetzte. S. Anm. 45.) und somit Körper auch unter sich ausstüben, davon sagt, wie ich glaube, der Grund darin, daß Anaxagoras, welcher als ionischer Kosmophysiker von der Natur ausging, das Factum der Entwicklung vor Augen hatte und die Vollständigkeit des *vous* vielleicht sich eben so dachte, wie die Entwicklung des immer mehr um sich greifenden Bewußtseyns im Menschen. So schließt sich seine Lehre vom Geiste an die Naturlehre an. Ritter (a. a. O. S. 96.) scheint den Grund jenes Fortschreitens in der Weltbildung darin zu setzen, „daß dem Geiste, als bewegendem Princip in seinem Wirken kein entgegen gesetztes Wesen“ entgegenstehe, ind. also „sein Grund habe sein können,“ woraus nicht die Bewegung im Bewegten nach der sogenannten Nothwendigkeit der Körper hervorgehen müsse.“ Allein abgesehen davon, daß das ursprünglich ruhende, als solches dem Bewegten dem entgegengesetzt, doch auch wieder in Ruhe zurückfallen könnte, und Anaxagoras auch eine Schranke der Ausdehnung annimmt, so erklärt dies nicht, warum das *vous* nicht alles zugleich in Bewegung gesetzt habe, sondern eben „wie ein menschlicher Künstler erschafft, der nachsahm und allmählich fortzuschreiten muß in seinem Werke, wenn er gleich voraus weiß, nach welchen Formen sich Alles gestalten werde.“ (Ritter 99 S.) Uebrigens ist es sehr annehmlich, daß A. durch die Unterscheidung der unmittelbaren und der fortgesetzten Bewegung die größere oder geringere Kraft des Dings, welche er unmittelbar oder mittelbar auf das bewegende Princip bringt, bezeichnet habe. S. m. Anm. zu Cap. XIII. S. 416. A. d. F.

1) Genauere, als die Anm. 46. angeführten Stellen, sprechen von dieser Scheidung die Bruchstücke des Simplicius (in phys. 38b) το μιν πικρον και διαρον, και ψυχρον και λεγανον ενδεκα ουρανων, ενθα ου η γη. το δε αμεινον και το θερμον και το λεγον λεγανον εις το ηγαθον του ανδραος. Hiernach theilten sich diese Gegenstände, die auch in andern Bruchstücken (vgl. Anm. 24 u. 46.) vorkommen, in den unteren und oberen Raum, nach der Natur des Schwere und Leichtes, wie auch die Stellen des Diogenes und Pseudoorigenes andeuten. Ritter (a. a. O. S. 277.) verknüpft

Schluss. Denn auf der einen Seite glaubte er die Veränderungen in der Sinnenwelt nicht erklären zu können, wenn er nicht annahme, daß jeder materielle Theil eines Körpers alle möglichen Stoffe in sich begreife; auf der andern Seite aber wüßte nicht durch diese Behauptung die Macht und Selbstthätigkeit der Intelligenz beschränkt? Zwar schreibt er ihr keine Allmacht, sondern nur eine große Macht zu; aber er behauptete doch, daß sie alle Theile der chaotischen Masse kenne und unterscheide. Also kennt sie entweder nicht alles zu Trennende, oder ihre Macht reicht nicht so weit, um alles Heterogene von einander zu scheiden. Denn wenn es ihr Wille war, daß das Unendliche aufhöre, und die heterogenen Theile von einander getrennt würden; so kann man fragen: warum blieb diese Scheidung in einer gewissen Grenze stehen? Etwas darum, daß es in der gebildeten Welt nicht an Stoff zu Veränderungen fehlte? Aber warum mußten denn Veränderungen vorgehen? Wenn die Intelligenz das Weltall einmal zweckmäßig eingerichtet hatte; war es denn nicht besser, daß alle Theile und das Ganze unverändert blieben? *)

αἰσώων. ἕτερον δὲ οὐδὲν εἶναι ὁμοίον οὐδὲν ἄλλῳ. αὐτὸ δὲ πλείωτα ἐστὶ, τὰντα ἐνθελότατα ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ ἦν. Diogenes Laert. II, §. 8. τὸν δὲ σωματικὸν καὶ μὲν βαρεῖα τὸν αἶμα τόπον, ὡς τὴν γῆν, καὶ τὸ κορυφαῖον τὸν αἶμα ἀνωχρεῖν, ὡς τὸ πῦρ. ὁ δὲ καὶ αἶμα τὸν μέσον οὕτω γὰρ ἐστὶ τῆς πᾶσι κλεινῆς οὐχὲς τῆς θαλάσσης ὑποστήναι, διακριθῆναι ὑπο τοῦ ἑλόντων ὕγρον. Origenes philos. c. 8. τὸ μὲν οὖν πῦρ καὶ ὕγρον καὶ τὸ ὑπὸ τῶν καὶ ψυχρὸν καὶ πάντα ἐν βαρεῖα οὐραθεῖν καὶ τὸ μέσον, καὶ ἐν παρυπὸν τῆς γῆς ὑποστήναι, καὶ δ' ἀνταμιμενὰ τοῦτοισι τὸ θερμὸν καὶ τὸ λεπτὸν καὶ τὸ ἕρπον καὶ τὸ σπυρον αἰς τὸ πρὸς τὸν αἰθέρα ὁρμησαι. [Die Abweichungen der beiden letzten Stellen von einander vereinigt Schaubach p. 132. so, daß Diogenes von der Mitte zwischen Aether und Erde, Pykrokorigenes aber von dem mittleren Theile der ganzen Welt sprechen soll. Auf. d. S.]

*) Die Annahme einer nicht absolut vollständigen Scheidung, wie es unser Verf. oben, nicht ganz unangemessen ausdrückt, welche Anaxagoras in den Worten *πανταπασ δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπο τοῦ ἑτέρου*, und auch in dem scheinbar widersprechenden Bruchstücke: *οὐδὲ διακρίνεται, οὐδὲ ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπο τοῦ ἑτέρου* (Simpl. in phys. 38.) ausdrückt, wird noch bestimmter in

erfolgte aber keinesweges; sondern mit jedem Stoffe blieben Stoffe jeder Art gemischt, wie wir oben schon bemerkt haben⁴⁰⁾. Dieses ist eine unvermeidliche Inconsequenz diese

scharfsinnig mit jenem Bruchstücke des Anax. auch die oben z. Binn. 26. angeführten Stellen, und versteht daher unter der Sammlung des Trocknen, Dünnen, Warmen und Heilen den Aether (oder das Feuer), dagegen er unter der Luft die Sammlung der Entgegengesetzten begreift. Genauer wird noch die Bildung der Erde insbesondere angegeben in dem Bruchstücke (bei Simplicium l. l. 38b) οὐτος γὰρ τούτων ἀποκρινόμενος συμπαραταί γῆν ἢ μὲν γὰρ τῶν παλίων ὕδαρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ αὖ δὲ τῆς γῆς λίθον συμπηγγύονται ὑπο τοῦ ψυχροῦ; durch Festwerden aber Verdichtung wird aus fast Wasser, aus dieser Erde, und aus dieser bilden sich durch weitete Verdichtung Steine. Wenn Aristoteles (de coelo IV, 2.) den Anaxagoras nebst dem Empedokles tadelt, er habe nichts über das Schwere und Leichte bestimmt, so konnte dies von dem Mangel einer genauern Auseinandersetzung besonders in der Hinsicht gelten, daß Anaxagoras die Erdbeben für Bewegungen hielt, welche das in die Höhlen und Abgründe

System. Denn auf der einen Seite glaubte er die Veränderungen in der Sinnenwelt nicht erklären zu können, wenn er nicht annahme; daß jeder materielle Theil eines Körpers alle möglichen Stoffe in sich begreife; auf der andern Seite aber wolle nicht durch diese Behauptung die Macht und Erkenntniß der Intelligenz beschränkt? Zwar schreibt er ihr keine Allmacht, sondern nur eine große Macht zu; aber er behauptete doch, daß sie alle Theile der chaotischen Masse kenne und unterscheide. Also kennt sie entweder nicht alles zu Trennende, oder ihre Macht reicht nicht so weit, um alles Heterogene von einander zu sondern. Denn wenn es ihr Wille war, daß das Chaos aufhörte, und die heterogenen Theile von einander getrennt wurden, so kann man fragen: warum blieb diese Scheidung an einer gewissen Grenze stehen? Etwas darum, daß es in der gebildeten Welt nicht an Stoff zu Veränderungen fehlte? Aber warum mußten denn Veränderungen vorgehen? Wenn mal zweckmäßig eingerichtet, daß alle Theile und das

ὁμοιον οὐδενι ἄλλῳ. ἀλλ' ὅτι
 ἢ ἐκαστον εἶναι καὶ ἡ. Diogenes
 ἢ καὶ μὲν βάρει τῶν κατωτέρων
 καὶ ἀνωτέρων, ὡς τὸ πυρ. ὅμοιον
 ἢ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς πλατύνει οὐρανὸν
 ὕψους ὑπο τοῦ ἡλίου τῶν ὕψους.
 οὐκ ἔστι καὶ ὕψος καὶ τὸ
 καὶ βάρει οὐρανὸν ἐπὶ τὸ μὲν
 ποσὸν καὶ δ' ἀντιμεμεν τοῦ
 καὶ τὸ ἥγρον καὶ τὸ πυρὸς εἰς
 [Die Abweichungen der beiden
 nicht Schaubach p. 132. so, daß
 Aether und Erde, Pseudogenes
 der ganzen Welt sprechen soll.
 Zus. b. S.]

t vollständigen Scheidung, wie es
 unangemessen ausdrückt, welche
 καὶ οὐδενι ἀποκρίνεται ἐπὶ
 in dem scheinbar widersprechenden
 οὐδενι ἀποκρίνεται ἐπὶ οὐκ ἀποκρίνεται
 spricht, wird noch bestimmter in

thätigkeit (*αὐτοκίνητος*) als oberste und freiwirkende Ursache. Sie ist daher reine Thätigkeit ⁵⁶⁾; 5) sie ist unendlich, weil das Gebiet ihrer Macht und Erkenntnis keine Grenzen hat ⁵⁷⁾.

Die übrigen Eigenschaften leitet Anaxagoras aus den ersten ab ⁵⁸⁾. 6) Die Intelligenz ist rein, abgesondert

56) Simplicius loc. cit. vovς δὲ οὗτος ἀκίνητος καὶ αὐτοκίνητος. s. h. Num. 38. vgl. Num. 29. Plato Cratylus 3 Vol. p. 290. (Steph. 413. C.) αὐτοκίνητος γὰρ οὗτος (οὗς) οὗτος καὶ οὐδὲν ἡμῶν κίνητον φησὶ αὐτὸν ποιεῖν τὰ ἀκίνητα ἐκ τῶν κινήτων. Aristoteles Metaphysicor. III. c. 6. ὁ γὰρ οὗς ἀκίνητος.

57) Simplicius loc. cit.

58) Nach dem Bruchstücke, welches Num. 33. beginnt, wird nämlich die Folgerung, von unserem Verf. als abgeleitet angesehen Eigenschaft, als eine ursprüngliche betrachtet, nämlich die reine Einheit und Unvermischtheit des *vovς*. Vgl. Num. 40. Das Hauptprädikat, welches Anaxagoras seinem *vovς* beilegt, ist, wie Müller a. a. O. S. 225. richtig bemerkt, das des Bewegenden, ein Prädikat, auf welches er, von der Betrachtung der Materie ausgehend, kam. Da der *vovς* aller Bewegung Ursache ist, so wird er durch nichts anderes bewegt und affectirt; er ist *ακίνητος* und *αὐτοκίνητος* (s. die Stelle des Aristoteles 39. Num.) und in so fern auch *αὐτοκίνητος*; die Thätigkeit geht von ihm selbst aus. Nun ist aber diese Thätigkeit Scheidung der materiellen Dinge; er unterscheidet sich also von diesen dadurch, daß er rein und mit keinem anderen Dinge gemischt ist (*ἡμεῖς οὐδὲν ὁμοῖον*) folglich allein für sich ist (*μόνος αὐτός ἐστι* *ἑαυτοῦ*.) Von dieser Unvermischtheit oder Einfachheit des *vovς* macht Anaxagoras auch die ungehinderte Thätigkeit desselben in der Bewegung und Scheidung aller Dinge abhängig (*καὶ ἀκίνητος* etc. Num. 32.), und scheint in dieser Beziehung dem *vovς* das Prädikat des *αἰσίου* beizulegen, obgleich mit Unrecht, wie schon Aristoteles angedeutet hat, weil die Thätigkeit des *vovς* an den ewigen Urstoffen ein anderes *αἰσίου* gegenüber stehen hat (vergl. Simplic. l. l. p. 33 b.), welches sie zu bewegen anfängt (Ar. phys. III. 4. ὁ δὲ οὗς ἀκίνητος οὗτος ἐκκίνητος οὗτος, vergl. Num. 25.) und eine Ursache der Scheidung statt findet, wovon wir später zu Sag. XI. sprechen werden. Die Alles beherrschende Thätigkeit des *vovς* ist nun, zu Aristoteles (de anim. III. 4. vergl. Num. 39.) erklärt, und der Name *vovς* ausdrückt, das Erkennen, und so identificirt Anaxagoras den Begriff des Bewegens, welches zugleich Scheiden und Bilden ist, mit dem Begriffe des Denkens und Erkennens (Arist. de anim. I. 2., s. Num. 31.); der *vovς* ist ihm so eben sowohl scheidende als unterscheidende, oder eine wirkende, und Mächtigkeits, was sie wirkt, bewußte Kraft. Da noch weiter erstreckt sich seine Wirksamkeit — er hat von Allem Einsicht (*αὐτοκίνητος πάντα γινώσκων* etc., vergl. Num. 33.), sogar von dem un-

von Allem, mit keiner Sache vermischt. Denn wäre sie mit irgend einem Dinge vermischt, so müßte sie mit

fortwählig Vermischtem; dies nennt unser Verfasser nicht ganz schicklich Unwissenheit. Nicht dem hängt damit noch zusammen der Begriff des Zweckmäßigen, welches in der Anordnung (*διομοιουσι*, s. Num. 29.) wahrnehmbar ist; in dieser Beziehung sagt Aristoteles wahrscheinlich (*de anim. I, 2., Num. 30.*): Anaxagoras sehe den *νοῦς* oft als Ursache des Schönen und Rechten an, und (*Met. XII, 10. Anal. de m.; περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθὸν ὁ γὰρ νοῦς αἰεὶ*) er mache das Gute zum Princip. Dagegen macht es ihm auch Aristoteles zum Vorwurf, kein dem *νοῦς* Entgegengesetztes angenommen zu haben, worunter hier das Böse, d. h. das Ungeordnete zu verstehen wäre (vergl. Ritter a. a. O. S. 239.); womit auch die Angabe des Plutarch (*de la. et Noir. p. 369 sq. T. II.*): die Materie sei ihm Ursache des Uebels, verträglich. Will aber Anaxagoras seinen *νοῦς* als Princip der Bewegung u. der Erkenntniß angesehen, in letzterer Beziehung aber als ewig, nicht als entstanden gedacht haben muß, wie Empedokles die Grundstoffe (vergl. Arist. *Met. XIV, 4.*), so läßt sich darin der Grund finden, warum Aristoteles (*Met. XII, 6.*) in seiner ihm eignen Terminologie sagt, Anaxagoras bezeuge wie Empedokles und andere, daß die Wirksamkeit früher sei als das Vermögen, indem die Vernunft Wirksamkeit sei (*ὅτι τὸ ἀρᾶν πρὸ τοῦ δύνασθαι — ἀρᾶν πρὸς — πρὸς τὸ δύνασθαι*; *ἀναγκαῖον ὁ γὰρ νοῦς ἀρᾶν*; nach Brandis *avayvay*); denn hier wird Anaxagoras mit denen zusammen genannt, welche eine ewige Bewegung annehmen. Dies steht nun mit den Begriffen des Anaxagoras und Aristoteles, welche von der Weltbildung des *νοῦς* sprechen, nur dadurch vereinigen, daß man entweder jene Ausdrücke, welche sich auf einen solchen Anfang beziehen, und eben so was von der Bewegungslosigkeit oder der uniprinciplichen Ruhe der Homoiomerieen gesagt wird, als mangelhafte Bezeichnungen des Gegenstandes des Bewegten u. Bewegten ansieht, so daß also Anaxagoras vielmehr eine ewige Weltbildung angenommen hätte, wie er ja auch das Kleine, von welchem die Weltbildung ausgegangen, für unendlich gehalten, (s. d. Stelle in m. Num. zu Cap III. S. 383.) und dies ist die Ansicht Ritters (a. a. O. S. 249 ff.); oder dadurch, daß man habe zwar dem *νοῦς* ein ewiges Sein, als legt, durch welche er, wie es in jenem *Νοῦς* war, ist und sein wird, erkennt, aber die der Urstoffe, welche einen bestimmten Unterschieden, und daher spreche sich in jener *ἔκδοξι* ein Tadel des Aristoteles aus. Aberum vor, weil die angeführten Stellen einem solchen Anfange der Bewegung rei durch welchen die an sich ruhenden u. dem sein. Daß eine solche Unterscheidung selbst nicht bestimmt vorgetragen worden. Uebrigens beweist wohl eben der *ἁπλοῦς* (*in phys. p. 273 b.*) mit welcher

allen vermischt seyn, weil jeder Theil der Materie Materientheile jeder Art enthält. Dann würden aber die beigemischten Bestandtheile sie an ihrer freien Wirkung und Bestimmung aller Dinge hindern³⁸⁾. Daher ist sie rein und einfach, auch keinem fremden Einflusse unterworfen, sondern frei von fremden Einwirkungen (*ἀπαθής*)³⁹⁾.

Alterthume dem Anaxagoras die Lehre einer anfangenden Bewegung der Stoffe zuschrieb. Anaxagoras schwankte darin, daß er sich bald die Materie getrennt von der Form (abstract) dachte, und sie darum durch ein äußeres Princip bewegen ließ, bald sie in Verbindung mit der Form vorstellte. Daß aber ferner der vor- immer fortwirkt, obgleich die Bewegung sich auch mittelbar fortpflanzt (s. Anm. 45 u. m. Anm. zu Sag XI.), und obgleich auf der andern Seite es auch eine Schranke der Ausdehnung giebt: dieß scheint das etwas verordnete Bruchstück, welches uns Simplicius (in phys. Ar. p. 53 b.) ebenfalls aufbewahrt hat, zu lesen: „ὅ δὲ πῶς, ὅσα εἰσι τὰ πρῶτα, καὶ νῦν εἰσιν, ἴσα καὶ τὰ ἅλλα πάντα ἐν τῇ πολλῇ περιχορτῇ, καὶ ἐν τοῖς προσκριθείσιν καὶ ἐν τοῖς ἀποκριμένοις;“ in welcher Stelle schon Garus, de Anax. cosmotheol. font. p. 705., statt *εἰσι τὰ* corrigirte: *εἰσιν*, Schaubach aber S. 138. statt *εἰσιν ἴσα* noch annehmlicher *εἰσι*, *καὶ* *ἔστι*.

38) Bei Simplicius in Physica Aristotelis p. 53 b. sagt Anaxagoras: „τὰ μὲν ἅλλα πρῶτος μοῖραν ἔχει, τοὺς δὲ εἰσι πλείους καὶ ἀντικειμένους, καὶ μεμικται οὐδὲν χρηματὶ, ἅλλα μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ εἰσιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἅλλα τῶν ἐμμενῶν ἅλλα, μεμικται ὡς ἀπαιτῶν χρηματῶν, εἰ ἐμμενῶν τῶν. ἐν παντί γὰρ πρῶτος μοῖρα εἴσεται, ὥστε ἐν τοῖς πρῶτον μοῖρα ἔλκεται καὶ ἀντικείμενα αὐτῶν τὰ συμμεμικτα, ὥστε μηδὲν χρηματὶς κρεττὴν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνος εἰσιν ἐφ' ἑαυτοῦ. εἰσι γὰρ λεπτοτάτων τὰ πάντων χρηματῶν, καὶ καθαρωτάτων, καὶ γυνῶν γι καὶ πάντος πῶς ἔχει, καὶ ἔχει μάλιστα: ὅσα γὰρ φύζην ἔχει καὶ μέζον καὶ ἑλάττω, πάντων τοὺς πρῶτοι.“ [die Fortsetzung dieser Stelle findet sich in der Anm. 45.] Aristoteles de anima III. c. 4. (vgl. folgende Anm.)

39) Simplicius loc. cit. (Anm. 38.) *εἰσι γὰρ λεπτοτάτων τὰ πάντων χρηματῶν καὶ καθαρωτάτων*. Da dieses unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden ist, so muß sich Anaxagoras in dem *λεπτοτάτων* und *καθαρωτάτων* den Grund jener Eigenschaft der Intelligenz, wodurch sie sich von der Materie unterscheidet, daß sie nämlich mit nichts anderm gemischt ist, gedacht haben. Es ist aber schwer zu bestimmen, welches Prädikat darunter zu verstehen sey, wenn man nicht an seine Materie denken will. Garus de Anaxagorae Cosmologie fontibus p. 8. (Werke IV. B. p. 703.) erklärt diese Ausdrücke von einem durchdringenden Verstande; dieses giebt auch wirklich den besten Sinn und erhält durch eine Stelle des Aristoteles de anima III; c. 4. (de V. c. 6.) noch mehr Klarheit:

Daher ist auch in Rücksicht auf Qualität Vernunft mit jeder Vernunft einartig, aber mit einem andern Dinge hat sie nicht das Geringste gemein⁴⁰). Weil sich Anaxagoras die Intelligenz als freie Thätigkeit, als selbstthätige Kraft denkt, die im unendlichen Weltall wirkt, so mußte er sie als immateriell denken; denn wäre sie materiell, z. B. Luft oder Aether, so wäre ihre Wirksamkeit durch andere Materien unterbrochen, sie könnte nicht da wirken, wo sie nicht ist; sie könnte auch nicht frei wirken, weil sie von andern Materien beschränkt wäre. Ein Geschichtschreiber der Philosophie glaubt, Anaxagoras habe das Wesen der Intelligenz für Aether gehalten⁴¹). Die angeführten Gründe beweisen

ἀναγκὴ ἀρε, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμύγη εἶναι, ὥστε ἡ ἀν-
 αξαγόρας, ἐν ἀρχῇ, ταῦτο θέλει, ἐν γυναικί, παρ-
 εμφοινομένου γὰρ καὶ ἐν πολλοῖς τῶν πολλοῦ καὶ ἀντιφρονταί. —
 Aristoteles Physicor. VIII, c. 5. διὸ καὶ Ἀναξαγόρας οὐδὲν
 λέγει, τὸν νοῦν ἀπὸ τοῦ φανερῶν καὶ ἀμύγη εἶναι. (Aristoteles ver-
 bindet hiermit das Prädikat des Unbewegten; ἀκίνητος, führt er-
 fort, ἀκίνητος ἀρχὴν ποιεῖ αὐτὸν νοῦν· οὕτως γὰρ μοῦνος ἐν κί-
 νησι ἀκίνητος ἐστίν, καὶ ἀκίνητος ἀμύγης ἐστίν. Man kann hier auch
 noch die Stelle hinzufügen Ar. de an. I, 2. ἀρχὴν γὰρ τὸν νοῦν
 τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων
 ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμύγη τε καὶ ἀκίνητον, aus welcher hervor-
 leuchtet, daß das λεπτότατον und καθαρόν von der einfachen und
 reinen Thätigkeit tropisch zu verstehen ist. Vgl. Ritter a. a. O.
 S. 235 ff. Zuf. b. S.]

40) Simplicius in Physica Arist. p. 53 b. πάντας αὐτοὺς δὲ οὐδὲν ἀπο-
 κρινεῖται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλην τοῦ. τοὺς δὲ πρὸς ὁμοίως
 εἶναι καὶ ὁ μῆκος καὶ ὁ εὐρύς, ἕτερον δὲ οὐδὲν εἶναι ὁμοίως
 οὐδὲν ἄλλῃ. (Der Vf. hat diese Stelle falsch verstanden. Anaxa-
 goras will sagen: Nur der νοῦς ist von allen andern verschieden,
 denn der νοῦς (als das Ungemischte) ist sich immer gleich, in
 welchem Grade es auch erscheint; unter den andern Dingen
 aber ist keines dem andern gleich. Nach einer andern Stelle (bei
 Simplic. p. 35a u. 37a) setzt er noch hinzu: da diese unendlich sind:
 ἀπείρων ὄντων. So erscheint der νοῦς als die reine Einheit im
 Gegensatz des unendlich Verschiedenen und Gemischten, als das sich
 selbst Gleich, sich auf sich selbst Beziehende. Mit Recht macht aber
 Aristoteles (de an. III, 5.) den Einwurf, wie Erkennen denkbar
 sey, wenn der νοῦς einfach, ohne fremde Einwirkung sey und mit
 den erkennbaren Dingen nichts gemein habe? Zuf. b. S.]

41) Tiedemanns Geist der spec. Phil. I B. S. 329. (womit sich
 Anax., welcher unter Aether das Feuer verstanden, dem Heraklit an-
 genähert haben würde; wenn nicht das wesentliche Prädikat der
 Unvermischtheit mit Materiellem widerspräche. Zuf. b. S.]

aber nicht, was sie beweisen sollen, und werden durch das ganze System des Anaxagoras und die unverwundlichen Beugnisse aller Schriftsteller widerlegt. Denn erstlich behauptet Anaxagoras, daß auch Luft und Aether unter der Einwirkung der Intelligenz stehen, durch sie abgesondert und in Bewegung gesetzt werden⁴²⁾. Luft und Aether werden also immer noch von der selbstthätigen Kraft, der Intelligenz unterschieden. Und wie hätte dann Plato den Anaxagoras tadeln können, daß der *νοῦς* in seinem System eine zu untergeordnete Rolle spiele, daß er Alles aus natürlichen Ursachen vermittelst der Luft, des Aethers und des Wassers zu erklären suche, und nur dann, wenn er wegen der Erklärung in Verlegenheit sey, die Vernunft zum Nothbehelf brauche, wenn diesem Philosophen die Intelligenz und der Aether oder die Luft ein und dasselbe Wesen gewesen wäre?⁴³⁾

Insofern also erhielt sich Anaxagoras frei von dem Materialismus, als er die Intelligenz von aller, auch der feinsten Materie, die in dem Weltall befindlich ist, unterschied. Aber wenn er nun doch die Intelligenz als Kraft betrachtet, welche in dem ganzen Universum wirkt, wenn er sogar die Art und Weise bestimmt, wie sie wirkt, nemlich dadurch, daß sie alles durchdringe⁴⁴⁾, also doch den Raum erfüllen muß, so bringt sich an

42) Simplicius (Man sehe Anmerkung 28.)

43) Plato Phaed. n. 47. *ἡ δὲ ἀνάγκη ποιεῖν καὶ ἀναγκάζουσιν, ὅτι ἀνδρά τοι μὲν οὐδὲν χρομαίναν, οὐδὲ τινας αἰσάντας ἡμεῖς ἡμεῖς εἰς τὸ διακρίνειν καὶ πλάττειν, αἰσάντες δὲ καὶ αὐτοὶ καὶ ἄλλοι αἰσάντων.*

44) Plato Cratylus. III. Vol. p. 290. f. Anm. 36. *ὅτι πᾶσι καὶ ἡ φύσις* [Dieser bildliche Ausdruck, zufolge dessen der *νοῦς* durch Alles hindurchgeht; bestimmt die Art u. Weise, wie derselbe in dem Weltall wirkt; gar nicht genau, sondern deutet bloß die Wirksamkeit des *νοῦς* in allen Dingen überhaupt an; auch ist von einer feinen Naturkraft nicht die Rede. Der *νοῦς* des A. ist somit die in der Welt wirkende, objective, aber unsichtbare Vernunft, welche zum Princip gemacht zu haben einen Fortschritt in der Philosophie ausmacht, den schon Aristoteles (s. oben m. Zus. Anm. 5. S. 371.) besperrte. Zus. 4. f.]

bet. Bedenke auf, daß er wohl den Begriff der reinen Thätigkeit geahnet, aber noch nicht deutlich gedacht hatte. Er macht die Intelligenz innerweltlich zu einer sehr feinen Wirkkraft, die er nur keinen Namen hat. Wir werden nachher sehen; daß Anaxagoras hier etwas behauptete, was dem Stoischen Begriffe von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt sehr nahe kommt.

Al.) Diese Intelligenz ist die Ursache der zweckmäßigen Weltanordnung⁴⁵⁾. Als sie beschloß, den chaotischen Zustand aufzuheben, so setzte sie die Materie in Kreisbewegung, welche von den kleinste Theilen anfing, aber dann immer mehr um sich griff und zuletzt allgemein wurde. Durch diese Kreisbewegung (κίνησις) sonderte die Intelligenz die ungleichartigen Dinge, verband die gleichartigen, bildete daraus Kosmos und gab auch dem Ganzen die Kreisbewegung, die noch jetzt fort dauert⁴⁶⁾ in den Gestirnen⁴⁷⁾. Drei Acte werden der

45) Aus dieser Lehre ist zu erklären, daß Anax. den Zufall verbannte, wie Plutarch. de plac. 1, 29. Stob. ecl. p. 218 bemerkt, wo A. in dieser Hinsicht mit den Stoikern zusammengestellt wird. Eben so wird mit dieser Anerkennung der objectiven Zweckmäßigkeit der Begriff des Schicksals gebrochen, (vgl. Alex. Aphrodis. de fato. §. 1.) A. d. S.

46) Simplicius in Physica Arist. p. 55b). καὶ τῆς περιχωρητικῆς συμπασης τοῦς ἀκρίτους, ὥστε περιχωρητικὴν ἐκείνην καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ μικροῦ ἤρξιντο περιχωρημαί. ἐπεὶ δὲ (αἱ: ἀπειροί) πλείων περιχωρεῖ, καὶ περιχωρημαί (ἰ. περιχωρημαί) ἐπὶ πλείον. καὶ τὰ ἀντιμαχόμενα τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἐκείνη τοῦς, καὶ ὅποια ἀμείλυντο ἑαυτῶν, καὶ ὅποια ἦν, καὶ ὅσα νῦν εἴσιν, καὶ ὅποια εἴσιν, πάντα διαπεσμένα τοῦς καὶ τῆς περιχωρητικῆς ταύτης, ἥν. νῦν περιχωρεῖ τα τε αὐτὰ καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ πυρρ, οἱ ἀποκρινόμενοι. [Die Fortsetzung dieses Bruchstücks in der Anm. 46. Ferner heißt es in einem Anaxagorischen Bruchstücke (bei Simplicius in phys. p. 67a) καὶ ἤρξιντο ὁ τοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου πάντος ἀποκρινόμενα καὶ ὅσον ἐκείνων ὁ τοῦς, πάν τοῦτο διακρινόμενα. καὶ ἀποκρινόμενα ἢ περιχωρημαί πολλὰ πολλὸν πλείον διακρινόμενα. Das Letztere sagt auch der Anfang der Stelle Anm. 46. Auf. d. S.]

47) Wahrscheinlich, weil sein Blick in die Natur zuerst auf die Verhältnisse der Weltkörper fiel, nahm er die Kreisbewegung als die ursprüngliche an. Zugleich entspricht dieselbe dem

Intelligenz beigelegt: die Bewegung, die Scheidung der Stoffe, und die Verbindung derselben zu bestimmten Körpern, nebst der zweckmäßigen Einrichtung des Ganzen *). Unter diesen ist die erste Handlung die vornehmste, denn die Scheidung und Verbindung erfolgte durch die Bewegung von selbst, und die Kreisbewegung der Sonne, des Mondes und der Sterne ist die Fortsetzung der ursprünglichen, von der Intelligenz herrührenden Bewegung. Um diese Bewegung hervorzubringen, war eine Intelligenz notwendig, weil sie allein die Kenntniß der Materien und aller in ihr enthaltenen einzelnen Stoffe, so wie des daraus zu bildenden Ganzen besaß. Nicht die ganze Masse, sondern nur einzelne Theile wurden zuerst in eine wirbelnde Bewegung [περιχωρησις, Kreisbewegung] gesetzt; nicht als hätte die Intelligenz nicht Kraft dazu gehabt, sondern weil sonst der Zweck, den die Bewegung bewirken sollte, die Scheidung, nicht hätte erreicht werden können **). Die Scheidung

Begriffe der Zweckmäßigkeit, indem die chaotische Welt (vgl. m. Anm. *) zu Cap VIII. S. 395.) nur durch diese Bewegung Einheit gewinnen konnte. A. d. F.

*) Daß die Scheidung und Einrichtung der Dinge überall im Raume, oder insbesondere auf der Erde, auf gleiche Weise vorgegangen, sagt er in der abgerissenen Stelle bei Simplicius in phys. p. 84. ἀνθρώπων τοὺς συμπάσης; καὶ τὰλλα [καὶ] δὴ πύλην ἐξεί, καὶ τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἶναι καὶ πόλεις συνωκημένους, καὶ ἀγροὺς κατεσκευασμένους, ὡς περὶ παρ' ἡμῶν, καὶ ἡλίον τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ ὡληρόν, καὶ τὰλλα, ὡς περὶ παρ' ἡμῶν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσιν φεῖν πολλὰ τε καὶ παντοία, αἷς οὗτοι τοὺς ὁρμητοὺς συνωκημένους αἷς τῇ οἰκίᾳ χρῶνται. Ταῦτα μὲν οὖν μὴ λέγοντες, ὅτι οὐκ ἔστι παρ' ἡμῶν ἀποκοιτίσι, ἀλλὰ καὶ ἄλλῃ. Nur kann die Frage seyn, ob er hier das ἄλλῃ von andern Gegenden der Erde, oder von andern bewohnten Weltkörpern verstanden habe, welches letztere Ritter a. a. O. S. 287. annimmt. Auf jeden Fall will er die Allgemeinheit und Gleichheit jener Welt Einrichtung ausdrücken, nicht eine doppelte Weltbildung bezeichnen. Simplicius aber scheint bei seiner Erläuterung dieses Bruchstückes (s. die Stellen bei Schaubach p. 91 f.) den spätern Unterschied der intelligiblen und wahrnehmbaren Welt in die Lehre des Anaxagoras hineinzutragen. A. d. F.

**) Von diesem Grunde findet sich in des Anaxagoras Bruchstücken so wohl, als bei Aristoteles nichts. Nach meiner, mit den Worten des Anax. übereinstimmenden Ansicht läßt er die Scheidung immer

ist die Absonderung der ungleichartigen Theile von einander; des Feinen von dem Groben, des Kalten von dem Warmen, des Lichten von dem Dunkeln, des Feuchten von dem Trocknen. Das Dichte, Feuchte, Dunkle, Kalte, und Schwere sammelte sich in die Mitte, woraus die Erde und das Meer entstand. Das Warme, Lichte, Trockne, Leichte hob sich in die Höhe, in die Region des Aethers^{*)}. Eine absolut vollständige Scheidung

vollkommen werden mit der sich vermehrenden Bewegung, womit auch die Arten der Dinge immer bestimmter hervortreten. Daher also die Wirksamkeit des $\nu\omega\upsilon$ in der Erscheinungswelt zunehmen und sich ausbreiten ließ, (doch so, daß das einmal Bewegte auch die Bewegung fortpflanzte. S. Anm. 45.) und somit Körper auch mit selbst entstehen, davon sagt, wie ich glaube, der Grand barin, daß Anaxagoras, welcher als ionischer Kosmophysiker von der Natur ausging, das Factum der Entwicklung vor Augen hatte und die Wirksamkeit des $\nu\omega\upsilon$ nicht eben so hoch, wie die Entwicklung des immer mehr um sich greifenden Bewußtseyns im Menschen. So schließt sich seine Lehre vom Wirke an die Naturlehre an. Ritter (a. a. O. S. 296.) scheint den Grund jenes Fortschreitens in der Weltbildung barin zu setzen, „daß dem Wirke, als bewegendem Princip in seiner Wirkung kein entgegen gesetztes Wesen“ entgegenstehe, Anax. also „keinen Grund habe finden können, warum nicht die Bewegung im Bewegten nach der sogenannten Trägheit der Körper bleiben müsse.“ Allein abgesehen davon, daß das ursprünglich Stuhende, als solches dem Bewegten den entgegengesetzt, doch auch wieder in Ruhe zurückfallen könnte, und Anaxagoras auch eine Schranke der Ausdehnung annimmt; so erklärt sich nicht, warum das $\nu\omega\upsilon$ nicht allr zugleich in Bewegung gesetzt habe, sondern eben „wie ein menschlicher Künstler erscheine; der nämlich und allmählich fortschreiten muß in seinem Werke, wenn er gleich voraus weiß, nach welchen Formen sich Alles gestalten werde.“ (Ritter 299 S.) Ubrigens ist es sehr annehmlich, daß A. durch die Unterscheidung der unmittelbaren und der fortgesetzten Bewegung die größere oder geringere Kraft der Dinge, welche er unmittelbar oder mittelbar auf das bewegende Princip bezog, bezeichnend habe. S. m. Anm. zu Cap. III. S. 416. A. d. F.

*) Genauer, als die Anm. 46 angeführten Stellen, sprechen von dieser Scheidung die Bruchstücke bei Simplicius (in phys. 38b) το $\mu\epsilon\upsilon$ $\pi\alpha\upsilon\sigma\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\iota\alpha\sigma\sigma\alpha\iota$, $\kappa\alpha\iota$ $\psi\upsilon\chi\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\epsilon\sigma\sigma\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\alpha\iota$ $\sigma\upsilon\upsilon\tau\alpha\iota$, $\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\nu\upsilon\tau\alpha$ η $\gamma\eta$. το $\delta\epsilon$ $\alpha\epsilon\theta\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ το $\delta\iota\sigma\tau\epsilon\mu\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ το $\epsilon\gamma\gamma\alpha\iota$ $\epsilon\gamma\gamma\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$ το $\mu\epsilon\sigma\alpha\iota$ του $\alpha\upsilon\delta\iota\sigma\tau\alpha\iota$. Hiernach theilten sich diese Gegenstände, die auch in andern Bruchstücken (vgl. Anm. 24 u. 46.) vorkommen, in den unteren und oberen Raum, nach der Natur des Schwere und Leichtes, wie auch die Stellen des Diogenes und Pseudoorigenes andeuten. Ritter (a. a. O. S. 277.) verknüpft

Schluss. Denn auf der einen Seite glaubte er die Veränderungen in der Sinnenwelt nicht erklären zu können, wenn er nicht annahme; daß jeder materielle Theil eines Körpers alle möglichen Stoffe in sich begreife; auf der andern Seite aber wird nicht durch diese Behauptung die Macht und Extensität der Intelligenz beschränkt? Zwar schreibt er ihr keine Allmacht, sondern nur eine große Macht zu; aber er behauptete doch, daß sie alle Theile der chaotischen Masse kenne und unterscheide. Also kennt sie entweder nicht alles zu Trennende, oder ihre Macht reicht nicht so weit, um alles Heterogene von einander zu scheiden. Denn wenn es ihr Wille war, daß das Chaos aufhöre, und die heterogenen Theile von einander getrennt würden, so kann man fragen: warum blieb diese Scheidung an einer gewissen Grenze stehen? Etwas darum, daß es in der gebildeten Welt nicht an Stoff zu Veränderungen fehlte? Aber warum mußten denn Veränderungen vorgehen? Wenn die Intelligenz das Weltall einmal zweckmäßig eingerichtet hatte; war es denn nicht besser, daß alle Theile und das Ganze unverändert blieben? *)

ἀλλοιούσιν. ἔτιον δὲ οὐδὲν εἶναι ὁμοίον οὐδὲν ἄλλῃ. εἰ δὲ διακρίσιμα εἴη, ταῦτα ἐνθελότατα ἐν ἑαυτοῖς εἶναι καὶ ἡ. Diogenes Laert. II, §. 8. τὰν δὲ σωματικῶν τὰ μὲν βαρεῖα τὸν ἀέρος τόπον, εἰς τὴν γῆν, τὰ τε κοῦφα τὸν ἀέρος πύον, εἰς τὸ πῦρ. ὅθεν δὲ καὶ πῦρ τὸν μέσον οὕτω γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς πλάττειν οὐκ ἐστὶν τῆς θαλάσσης ὑποστῆναι, διακριθέντων ὑπὸ τοῦ ἡλίου τῶν ὕδρων. Origenes philon. c. 8. τὰ μὲν οὖν πῦρ καὶ ὕδρον καὶ τὸ ἀέριον καὶ ψυχρὸν καὶ πάντα ἐν βαρεῖα συνελθόντες ἐπὶ τὸ μέσον, εἰς ὃν παγινύσιν τὴν γῆν ὑποστῆναι, τὰ δ' ἀνταμιμῶν τούτοις τὸ θερμὸν καὶ τὸ λεῖπον καὶ τὸ ἥρπον καὶ τὸ σπυρρον εἰς τὸ πρὸς τοῦ αἰθέρος ὁρμησιν. [Die Abweichungen der beiden letzten Stellen von einander vereinnigt Schaubach p. 132. so, daß Diogenes von der Mitte zwischen Aether und Erde, Pseudoorigenes aber von dem mittleren Theile der ganzen Welt sprechen soll. Auf. v. §.]

*) Die Annahme einer nicht absolut vollständigen Scheidung, wie es unser Verf. oben, nicht ganz unangemessen ausdrückt, welche Anaxagoras in den Worten πανταυσι δὲ οὐδὲν ἀποκριπταῖς ἔτιον ἀπὸ τοῦ ἔτιον, und auch in dem scheinbar widersprechenden Bruchstücke: οὐδὲ διακριπταῖς, οὐδὲ ἀποκριπταῖς ἔτιον ἀπὸ τοῦ ἔτιον (Simpl. in phys. 36a) ausdrückt, wird noch bestimmter in

best. Ketten glühend worden wären. Damit stimmt auch seine Meinung überein, daß zwischen der Sonne und der Erde und das Meer herabsinken 47).

Die Entstehung der Pflanzen erklärt er aus physischen Ursachen^{*)}. In der Luft, sagte er, sind die Keime und Stoffe aller Dinge befindlich; diese wer-

47) Plutarchus *Lycomed.* Vol. III. p. 164. *Λυκομένης δ' ἀνδραγαθὸν κρείττεον, ὥς τὸν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἀνδραγαθὸν ἀνθρώπου, γυναικὸς τινος - ἀνδραγαθῆος, ἣ οὐλοῦ, φησὶ ἰσχυρὰ καὶ πᾶσι δυνάμει σπουδαγμένης.* *ἔστι δὲ καὶ τὸν οὐρανὸν ἰσχυρὸν αἶν τοῦ ἡλίου (πῆμα) γυναικὸς Λεομένης, γυναικὸς οὐλοῦ καὶ βασιλῆος, λεομένη μὲν σπουδαγμένη καὶ περιλάσσει τὸν αἶθρα, ἡλιομένη δὲ ὅλο βίης σφύγγουσι (σφύγγματα) διὰ καὶ τοῦ τῆς ἡλίου φως, ὥς καὶ καὶ τὸ πρῶτον ἐκρηγῆθαι μὴ καὶ αἶμα διδοῖ, τὸν οὐρανὸν καὶ βασιλῆα ἀποκρίνασθαι τοῦ παντός.* Die Sonne, sagte er, sey müdter demüthiger, (Diogenes Laert. II. §. 8.) wohnet der die Ausleger bald einen glühenden Stein, bald einen feurigen Kumpfen oder eine Feuerkugel verstanden. Die erste Erklärung stimmt mit andern Sätzen der Alexandrischen Naturlehre überein, und wird durch die meisten Zeugnisse der Alten bestätigt. Man sehe die oben Kap. 7. angeführten Stellen, und vergleiche Bayle Dict. Anabase Nul. B.

[illegible]

dem dem Wasser zugesetzt, und daraus entstehen die Pflanzen²⁶⁾. Wahrscheinlich erklärte er auf ähnliche Art die Entstehung der Thiere, denn die Erde enthält die Stoffe von allen Dingen²⁷⁾.

48) Diagrams Lect. II, § 9. (f. h. Kerner, and various Eds.)
Throspiration historia plantar. III, c. 2. *Amphiporus* per se
... *Amphiporus* per se
... *Amphiporus* per se

Die Ionen sehen hier noch folgende Lehrer Platz. Nach der Abweisung
des aristotelischen Weltgebäudes steht die Erde in der Mitte (I.
m. Ann. zu E. 107. und die Stelle in der Ann. zu E. 414.)
Der Welcher als das Gewölbe über ihr, zwischen Luft und Wasser
(nach Dion. II., 8.). Nach Aristoteles (de Caelo II., 13.) nahm
Auer. nach Anaximenes und Demokrit an, daß die Breite ober der
platte Form der Erde die Ursache sey, warum sie in der Mitte
bleibe, und die untere Luft bedrücke (conspicua. Dio); diese unter
ihre beständige, im vollen Raume zusammengebrängte Luft drückt
sie im ruhenden Zustande. Noch einen andern Grund führt Auer
d. d. D. nach Simplicius (de caelo p. 912 u. 1282. in phis.
p. 376) an, nemlich die Kraft des Schwere, in welchem die
schweren Körper die Mitte einzunehmen pflegen. Die Sterne, die
christlichen Regionen angehört, deren Wärme wie wegen ihrer Un-
beschränktheit nicht wahrnehmen können (Idea. physica. C. 8.) bewegen sich in
Streifen um die Sonne. werden durch die Schmelzflut ihrer Umschwung
in ihrer Bahn erhalten (Simpl. l. 1). Von dem Bestehen aus
von der Sonne, die den wärmsten Ort einnimmt (nach Dion. l. 1)
sagen die meisten Berichte, sie liegen Streifen, Sternmassen so fest
daß sie sich wahrscheinlich auf Anaxagoras, beziehende Worte Platon de
legat. XII. p. 872. τοις ἀστέρας οὐρανῶν ὡς αἰνῶσι κινεῖται
καὶ οὐρανῶν, γὰρ οὐρανοῦ μόνον αὐτοὶ ἀδύνατοι εἶναι πάλιν καὶ ἐκείνου
ἐκείνου ἀπώγειν οὐρανῶν u. Dion. l. 1. heißt es gar die Erde
ist οὐρανός τε καὶ ἀδύνατος οὐρανῶν etc.) Stauern wie auch nun an
das Fragment bei Simpl. in phis. p. 38 h. (f. m. Ann. zu
E. 107. u. vgl. damit Achilles Tatius inquit in Ann. C. II.)
nach welchem der Himmels sich aus der Erde (hier aber ist das f. p.
Stierens gemeint, verdrängen (συμπυκνύναι), so können wir die
Bestehen als die aus der Erde u. d. den schweren Sternen sich
verdrängenden Sternmassen ansehen, welche, wie von andern berichtet
wird, durch den feurigen Kether im Aufschwunge fortgerissen und
zum Wälzen gebracht sind, und durch das Zurückströmen des Erdbodens
bewahrt (f. d. Stelle des Plutarch Ann. 47. vgl. Simpl. p. 1062.)
Bleibend wurde diese Behauptung von der Entstehung der Sterne
aus den dichtesten Gedächtnissen herab in die Meinung verwandelt,
dieselben sprang aus der Erde abgerissene und nach oben geschickte
Sterne (Plutarch. de plac. II., 13.); um so mehr, da Auer. auch
annahme, daß Sternmassen aus der Sonne auf die Erde herabsie-
len (Saturnus, Ann. u. f. Zeitschrift S. 445 ff.) Die Entstehung der
Sterne aber scheint mit der ersten Bewegung zusammenzufallen,

Also schenkt Anaxagoras der Intelligenz aus den Anfang der Bewegung in der Welt beigelegt, und

womit ihre Bildung zugleich dem vorge unmittelbar angeordnet, den Ursprung u. der ewigen Bewegung derselben und fernerhin durch nachfolgende Revolution entstehenden Veränderungen unterworfen dem (s. d. Stelle des Plutarch Num. 47) Von einer solchen Revolution wird Plut. de plac. II, 8. Diog. II, 9. gesprochen, nach welcher die Sterne, welche sich anfangs in Kreisen an dem kuppelförmigen Himmelsgewölbe um den Polarstern gedreht, sich gen Mittag geneigt hätten, womit die Bewegung der Planeten in Verbindung gesetzt wird. Der gewöhnliche Bewegung der Welt ist die Kreisbewegung derselben um die Erde von Osten nach Westen (Plut. de plac. II, 16) ohne Unterbrechung. Die Cometen ließ er nach Democrit (nach Arist. meteorol. I, 8. Diog. II, 9.) aus dem Zusammenlaufen zweier Planeten entstehen. (Vgl. Schaubach p. 107 uq.). Zu den unbedeutendsten Revolutionen gehören auch die Sternschnuppen (Plut. de plac. III, 2. Stob. ecl. phys. p. 580. Diog. L. II, 9. oder die durch Bewegung des Himmels herabfallenden und vertheilenden Lichterfunken. — Die Milchstraße erklärt er als den Gang derjenigen Sterne, welche durch Entgegenstehen der Erde die Strahlen der Sonne nicht treffen. (Arist. meteorol. I, 8. Vgl. Plut. de plac. III, 1. Diog. L. I, 1.) — Daß er den Mond für einen von der Sonne erleuchteten und bewohnten Himmelskörper gehalten (Plato Cratyl. p. 409.) darüber s. d. folgende Num. S. 414; nach Plutarch (Nic. 23. ed. Hutton. Vol. III. p. 391.) soll er auch zuerst das Zunehmen und Abnehmen des Mondes genauer erklärt (s. Schaubach S. 103.) und das Licht im Monde aus dessen vertheilten Bestandtheilen und Inhalt (nach Stob. ecl. phys. p. 562. Plut. de plac. II, 30.) abgeleitet haben; so wie er ferner die Mondfinsternisse aus dem Schatten der Erde oder anderer Himmelskörper (nach Stob. ecl. phys. p. 560. Vgl. Schaubach p. 104.) und die Sonnenfinsternisse durch den Mondschatten (nach Orig. philon. p. 8.) erklärte. — Ein vorzügliches Gegenstand seiner Betrachtung scheint auch das Verhältniß der Sonne zur Erde gewesen zu sein, wozu auch aus der Ansicht hervortritt, daß er die Sonne den Vater der Pflanzen nannte. S. m. Num. zu S. 411. Von ihr leitet er die Wärme ab, welche die Luft in eine Schwingung versetzt, die wir an der Bewegung der Sonnenstrahlen wahrnehmen (Aristot. problem. XI. quest. 33. Plut. S. p. 355. Auf die Bildung der Erde dem die Luft aus dem Feuchten und dann das Wasser von der Erde sich s. Diog. II, 8.) welches dann wieder (Vgl. Schaubach p. 178. Ritter a. a. O. Stellung der Jahreszeiten durch die er (nach Plut. II, 23. Stob. I, 1.) Stellungen gehabt zu haben. (V. S. ferner er auch andere Himmels- und ird. Dinge (Arist. meteor. II, 9. p. 392. Vgl. Schaubach p. 179.) Sterne und Monde (Plut. de Stob.

büß die Bewegung, durch bloßen Naturmechanismus, bei dem selbst der Zufall nicht ausgeschlossen war*), ohne weitere Mitwirkung der Intelligenz die Entstehung der übrigen Naturwesen erklärt zu haben. Denn wenn er weder bei den Sternen noch bei den organisierten Wesen, deren Erscheinungen am ersten den Forscher verleiten könnten, zu übernatürlichen Kräften seine Zuflucht zu nehmen, die Intelligenz als blühende Ursache annahm, so darf man das noch weit weniger bei andern Dingen erwarten. Die Bewegung der Sterne war die am ersten und stärksten in die Augen fallende Regelmäßigkeit in der Welt, und diese leitete auch Anaxagoras von einer Intelligenz her, so wie sie ihn auch zuerst darauf geführt hatte**)

L. L. Schaubach p. 171.) Regenbogen (Plut. III, 5.) Hagel (Schaubach p. 173.) Erdbeben (s. oben S. 408. vgl. Schaubach p. 177.) durch jene Bewegung und die Verhältnisse der Wärme, des Lichts und des Feuers; ferner die Stimme, das Echo (Plut. de plac. IV, 19.) und die leichtere Fortpflanzung des Schalls bei Nacht, durch den ruhigeren Zustand der Luft bei Nacht (nach Arist. probl. XI, 33. Plut. Sympos. VIII, 3. ed. Hult. Vol. XI, p. 555.) X. u. f.

*) S. oben den Schluß meiner Ann. zu S. 401 f. Was unser Verf. hier übrigens sagt, daß Anax. dem von uns aus dem Mafang der Weltbewegung beigelagt zu haben scheint, hebt er im folgenden S. wieder auf, wo er auch die Fortdauer derselben mit Recht von ihm abhängig macht; er hätte also jenes höchstens nur von der unmittelbaren Bewegung sagen können. Aber auch vom Zufall kann in diesem Systeme nicht die Rede seyn (s. m. Ann. zu S. 405. und zu S. XV).

**) Wir berühren hier noch die Lehre von der Mehrzahl bewohnter Welten. Kein einzelnes Bruchstück zerdes bestimmt von mehreren gleichzeitigen bewohnten Weltkörpern. Am meisten sind die Bruchstücke dahin gezogen worden, in welchen H. von einer Scheidung der Dinge wie bei uns spricht (s. m. Ann. zu S. 406. u. zu S. 408 u. 409.), was aber auch von verschiedenen Zeiten oder von verschiedenen Orten der Welt gemeint seyn kann. - Vgl. Genu, Anaxagoras und sein Zeitalter S. 441. Ritter nimmt die erstere Behauptung an; a. a. O. S. 288. Wir scheint diesem die Ansicht des X., daß Sonne und Sternengleiche Steinmassen seyen, entgegenzustellen; dagegen Anaxagoras unter andern den von der Sonne erleuchteten Mond (vgl. Plut. Cratyl. p. 409 A. Stob. ecl. phys. p. 558, 564.) wie eine Erde beschreibt (Stob. p. 560. Diog. L. II, 8. Plut. de plac. II, 25.) und ihn auch bewohnt vorstellt. (Vgl. Plut. apol. p. 26. D. Leg. X. p. 886 D. welche Stellen Ritter nicht angeführt hat.) Von einer successiven Mehrzahl der Welten, und also von einem

XIII. Aber Anaxagoras behauptete auch, daß die Intelligenz alle Dinge durchdringe, und sie bestimme⁴⁹⁾. Dieses muß noch näher untersucht werden. Die Intelligenz hat in diesem Systeme einen doppelten Charakter; sie ist nemlich die allgemeine, erste Bewegkraft, und zweitens erkennendes Wesen⁵⁰⁾. Da alle Materie ursprünglich träge und ohne eigne Bewegkraft ist, so ist eine Kraft erforderlich, welche sie in Bewegung setzt. Dieses wirkt nun die Intelligenz. Wahrscheinlich aber leitet er nicht allein die erste Bewegung, sondern auch die Fortdauer derselben von ihr ab⁵¹⁾. In dieser Rücksicht also muß sie alle Dinge durchbringen. Zweitens als erkennendes Wesen ist die Intelligenz das Princip aller Empfindung und Vorstellung in der Welt, welches in allen lebenden Wesen wirkt, und die Ursache aller ihrer animalischen und geistigen

Wechsel und Untergang der Welten berichten nur die Späteren z. B. Stobaeus ecl. phys. p. 416, wo mehrerer Philosophen Meinungen ungenau zusammengefaßt werden. Nach seiner Vorstellung des Weltens (s. das oben zu Satz V Bemerkte) ist der ποταμός die durch Bewegung des πνεύματος entsprungene Weltentrichtung, unveränderlich (daher auch nach Aristot. phys. I, 4 (5) Simpl. p. 33 a. richtig sagt: ποταμός μιν ἐστὶν τὸν Ἀναξαγόραν λέγειν ὅτι καὶ χεῖρ ὁμοιωμένη τὸν ποταμὸν ἐκ τοῦ μυχμοῦ διακρίνεται. λαμπρὸν ὑπὸ τοῦ τοῦ ἀπώτατος διακρίνομενον τε καὶ διακρινόμενον u. ad. Ar. de coelo p. 91 b. ἢ τε τοῦ οὐρανοῦ κινήσεως αἰτίας διακρίνεται καὶ ἡ τῆς γῆς ἐκ τοῦ πνεύματος ὅτις ὡς Εὐπαρόμοιος εἶδεναι λέγειν καὶ Ἀναξαγόρας. Vgl. damit den Grund der fortwährenden Himmelsbewegung de coelo p. 91. u. Cornu de somn. Anax. cosmotheol. p. 705. wo auch angeführt wird, daß Anax. nach Euidas. den πνεύμα in dieser Hinsicht ποταμός, Wächter, Erhalter der Ordnung genannt habe. Die Erhaltung der Weltordnung im Ganzen, und daß der ποταμός nicht wieder in das Chaos zurückfallen kann, schließt aber nicht die Veränderungen im Einzelnen, und die Revolution der Weltkörper aus (vgl. Ritter a. a. O. S. 283.); und darauf scheinen sich Stellen, wie die des Stobaeus, zu gründen. H. d. S.

49) Plato Cratylus ed. Bip. Vol. III. p. 290. (Kant'sche Anm. 36.)

50) Aristoteles de anima I. c. 2. ἀποδείκναι δ' αὖτις ἐν αὐτῇ αὐτῇ τοῦ τε γινώσκειν καὶ τοῦ κινεῖν, λέγειν τοῦ κινεῖν τοῦ πνεύματος [S. m. Anm. zu S. 400.]

51) Dieses ist nach dem in der Anm. zu dem vorigen Satz Bemerkten gewiß. H. d. S.

Aussagen ist. Nach Anaxagoras System ist es nur eine Seele, ein Geist, der sich gleichsam in alle lebende Wesen ergossen und vertheilt hat. Hier ist also auch wieder eine Art von Durchdringung, aber wahrscheinlich von anderer Art, als die Durchdringung unbelebter Wesen⁵¹⁾.

Indessen unterschied Anaxagoras hier zuweilen zwischen den Erscheinungen der Animalität und der Vernunft; er nannte das Princip jener Seele (*ψυχή*) das Princip dieser *νοῦς* im engeren Sinne. Zuweilen aber machte er keinen Unterschied zwischen beiden⁵²⁾. Denn Anaxagoras

51) Plato Cratyl. p. 400 A. (ed. Bip. Vol. III. p. 263.) καὶ τὴν τῶν ἁλλων ἀπαντῶν φύσιν οὐ πιστεύουσιν ἀναξαγόρας νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακινουμένην καὶ ἔχουσαν. Aristotel. de anima I. c. 2. ἀναξαγόρας δὲ ἔτιον διασφαίρει περὶ αὐτῶν. Πάλλαχον μὲν γὰρ τὸ αἰτίον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τοῦ νοῦν λέγειν ἵστανθαι δὲ τοῦ νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ. οὐ ἀπὸ τοῦ γὰρ ὁμοειχίας αὐτοῦ τοῖς ζώοις καὶ μέγας καὶ μικροῖς, καὶ τιμοῖς καὶ ἀτιμωτοῖς. Anaxagoras brühte sich selbst darüber so aus: ὅσα γὰρ ψυχὴν ἔχει καὶ μέγας καὶ ἔλαστος, πάντων νοῦς κρείττων. Simplicius in Physica Arist. p. 55 b. [In der obigen Stelle de anima I. 2. sagt Aristoteles vorher: Anax. und wer irgend den Satz ausgesprochen, daß der νοῦς alles bewegt habe, nehme die Seele als Bewegkraft (ψυχὴν εἶναι λέγειν τὴν κινουμένην), aber erkläre doch nicht geradezu νοῦς und ψυχὴ für identisch; und später: es scheine sie zwar zu unterscheiden, aber bediene sich beider wie einer Natur. (εἶναι μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν. — χρῆται δ' αὖτοις ὡς μίᾳ φύσει und setzt hinzu: πλὴν ἀρχὴν τε τοῦ νοῦς ἰδιότητι μάλιστα πάντων κρείττων γοῦν φησὶ αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλῶς εἶναι, καὶ αἰτιῶν τε καὶ κινητῶν ἀποδιδόναι δὲ εἰς. s. weiter Num. 50. Nach dieser Stelle sollte man fast annehmen, daß A. durch ψυχὴ nur das Particuläre, durch νοῦς das allgemeine göttliche Princip der Bewegung und Ordnung bezeichnet habe. Zuf. b. 6.]

52) Anaxagoras behauptet bestimmt, (Simpl. in phys. Ar. p. 55 a.) nur in einigen Dingen ist der νοῦς (οὐτεν ὁμοῖον καὶ νοῦς οὐτεν. Hierbei ist jedoch an keine Vermischung mit dem Materialien zu denken; denn von dem νοῦς sagt Anax. μετακταὶ οὐδὲν χρόνον (vgl. Num. 38.) Ob nemlich gleich der νοῦς Alles bewegt und leitet, und die Absonderung der Dinge überhaupt bewirkt hat (Num. 45.) so hing doch die Absonderung durch Bewegung vom Material an, und griff immer mehr an sich (siehe oben S. 407.); zuerst wurde das Erdige vom Feuchten, das Kalte vom Warmen abgetrennt. Was von dem andern geschieden ist nichts, außer dem νοῦς. Und die Thätigkeit des νοῦς, die Scheidung, hat also auch ihre Schranke. Am weitesten nun scheint die Absonderung getom-

scheint sich mehr mit der Außenwelt, als mit der geistigen Natur des Menschen beschäftigt zu haben. Daher waren seine Begriffe über die Seelenkräfte noch verworren. Aristoteles macht hier die Einwendung, es sey unmöglich, daß in allen Thieren, ja in allen Menschen, ein und dasselbe Princip des Vorstellens wirken könne. Denn wie sollte dann der Unterschied, der in Ansehung der geistigen Fähigkeiten unter den Menschen statt findet, und der Mangel der Ver-

men zu seyn bei dem Lebendigen. Wenn er daher im obigen Satze sagt: nur in einigen Dingen ist der *vous*, oder einige haben den *vous*, so gilt dieses wohl von dem Lebendigen, nach dem Satze: *den zu $\psi\upsilon\chi\eta$ $\epsilon\chi\epsilon\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha$ $\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$ $\kappa\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\alpha$* . Und so müssen wir unterscheiden zwischen *vous* als allgemeiner (objectiver) Bewegung und dem *vous* in subjectiver Bedeutung, als Eigenschaft einzelner Wesen, welche, ohne Vermischung, zu dem Organismus derselben hinzutritt, oder ihn bewegt, u. wohl auch ist mit der *\psi\upsilon\chi\eta* s. Num. 51. Zusatz. Hierbei bemerkt Müller sehr richtig, (a. a. O. S. 291.) daß Anax. der Bewegung der Himmelskörper keine so unmittelbare Beziehung auf den Geist gab, als der Bewegung der lebendigen Wesen, und jene nicht bestritt nannte, (vgl. Plutarch. vita Lyandri C. XII. u. Plato de legg. XII. p. 967.) obgleich er die Bewegung des Himmels für die unmittelbare Wirkung des *vous* hielt. — Stellen der Späteren deuten dahin, daß er den *vous* in der letzten Bedeutung als selbstbewegend betrachtete. — Nun aber fragt es sich, was Anaxagoras für lebendig gehalten. Aristoteles wirft ihm (in der Num. 51. angeführten Stelle) vor, er habe den *vous* an vielen Orten für Ursache des Schönen und Uechten (d. h. als etwas Höheres) angesehen, anderwärts aber Wachsen und Leben (*vous* und *\psi\upsilon\chi\eta*) für dasselbe genommen; letzteres nelmlich, indem er ihn allem Lebendigen beilegt. Dief aber erklärt sich gemauere, wenn wir uns erinnern (s. m. Num. zu S. 411.) daß A. auch die Pflanzen für *vous* hielt und ihnen Athem zuschrieb; weshalb auch wohl der Pseudoplatarch IV, 5. Bgl. Stob. ecl. phys. I, p. 796. berichtet, Anax. habe die Seele für lustortig gehalten. Da nun der *vous* sich immer gleich ist, und er hier allem Lebendigen beilegt wird, so sind Pflanzen, Thiere und Menschen nach dieser Ansicht im Verstande nicht verschieden. Es blieb dem Anax. nichts übrig, als die Verschiedenheit zwischen den Pflanzen, Thieren, Menschen in die Verschiedenheit der Organisation zu setzen; welche jedoch selbst wieder von der Bewegung des *vous* abhängt, was durch die Num. 52. angeführte Stelle des Aristoteles bestätigt wird. — Wenn wir übrigens der Angabe des Pseudoplatarch (de plac. V, 25.) trauen, so sah Anaxagoras den Schlaf nur für einen *ἐκτερεῖ* lichen Zustand, und den Tod für Trennung (*διάρρησιν*) vom Körper an. — Es könnte man vielleicht auch weiter schließen, daß er die menschliche Seele für unvergänglich gehalten, ohne doch an den Begriff der Unsterblichkeit zu denken.

A. a. O.

mußt bei den Thieren erklärt werden? Allein er hat dabei vergessen, daß Anaxagoras nach seiner eignen Bemerkung den Vorzug des Menschen in Rücksicht seines Verstandes aus seiner äußern Organisation, nemlich daraus erklärt, daß er Hände habe ⁵²). Und dieses ist consequent gedacht. Denn wenn es eine und dieselbe Kraft ist, durch welche Menschen und Thiere denken, so muß die größere Verstandesfähigkeit der einen in einem äußern Umstande liegen. Uebrigens behauptete auch Anaxagoras, daß ein größerer und kleinerer Verstand der Qualität nach nichts Verschiedenes sey ⁵³).

XIV.) Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich das Resultat, daß Anaxagoras, so sehr er auch anfänglich die Intelligenz als ein außerweltliches *) Wesen betrachtet, sie doch zuletzt mit in das Weltganze hineinzieht. Sie ist die einzige thätige Kraft des Ganzen und die Seele der Welt, in und durch welche Alles lebt, empfindet und denkt. **) Sie durchdringt alle Theile, und

52) Aristoteles de anima I. c. 2. de partibus animalium IV, c. 10. *Ἀναξαγόρας μὲν οὐκ φησὶ δια τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτερον εἶναι τῶν ζῴων τῶν ἀνθρώπων.* [Plut. de fraterno amore C. II. ὥστε Ἀναξαγόραν — ἐν ταῖς χερσὶ τὴν αἰτίαν τιθεῖσθαι τῆς ἀνθρώπου σοφίας καὶ συνέσιωγς. Plut. de fortuna C. III. p. 98. (ed. Hulten. Vol. VII. p. 306.) ἐν παντί τούτοις ἀντιπαρὸν τῶν θηρίων ἴσμεν. ἐμπειρίᾳ δὲ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ, καὶ Ἀναξαγόραν, σφῶν τὸ αὐτῶν χροῦσθαι καὶ βλῆταί τε καὶ σμύρομεν καὶ φερόμεν καὶ ἀγαμέν συλλαμβανόντες.] Wenn Plutarchus de decretis Philosoph. V, c. 30 (vgl. Ἀναξαγόρας πάντα τὰ ζῶα λόγον ἔχειν τὸν τεργητικόν, τὸν δ' αἰσθῆναι τοὺς μὴ ἔχειν τὸν νοητικόν, τὸν λιγότερον τοῦ τοῦ ἰσχυροῦς, so ist wohl etwas Bedenken darin, aber es ist durch die Terminologie der Aristotelischen Philosophie entstellt.

53) Simplicius in Physica Aristot. p. 53 b. τοὺς δὲ πᾶς ὁμοῦς εἶναι καὶ ὁ μέγας καὶ ὁ ἐλάσσων.

*) s. oben in. Anm. zu S. 398.

**) Hierin beruht die Inconsequenz der Anaxagorischen Lehre. Von der einen Seite muß man annehmen, kommt den Urstoffen die Bewegung von außen, und in sofern ist diese Betrachtungsweise mechanisch zu nennen; aber anderentheils sind die Dinge auch in einander und nicht durch leeren Raum getrennt (vgl. Anm. zu S. 409 f.), vielmehr der πῶς auf gewisse Weise (doch ohne Verwischung) in ihnen. Vgl. auch Ritter 242 S. ff. H. d. f.

· sie bewohnt gleichsam theilweise die organisirten Körper, welche durch sie belebt werden. Sie ist also ein constitutus der Theil des Weltalls.

Daher steht die Intelligenz in einem realen Verhältnisse der Welt, und so lange diese fortbauert, kann jenes nicht aufhören, weil sie die wirkende Kraft derselben ist. Man kann daher in einem gewissen Sinne sagen, daß die Erhaltung der Welt von der Intelligenz abhängt ⁵⁴).

XV.) Uebrigens war Anaxagoras mehr Physiker, als Metaphysiker. Daher braucht er selbst die Intelligenz, als ein Naturwesen, zur Erklärung der Erscheinungen, und zwar nur dann, wenn er keinen andern Erklärungsgrund anzugeben weiß. Dieses ist ihm schon von ältern Philosophen zum Vorwurf gemacht worden. „Ich freute mich, sagt Plato, als ich im Anaxagoras saß, die Vernunft sey die Weltbildende Ursache; denn ich erwartete, er werde nun zeigen, wie die Intelligenz Alles nach Ideen und Zwecken auf das Beste eingerichtet habe, und darin [daß es so am Besten sey] den letzten Grund von allem, was ist, suchen. Allein wie sehr fand ich mich hernach getäuscht, als ich sah, daß er von der Idee einer Intelligenz keinen Gebrauch mache, noch aus ihrer Causalität irgend eine Einrichtung der Welt ableite, sondern vielmehr Alles durch den Aether, die Luft, das Wasser und alle andere materielle Dinge entstehen lasse“ ⁵⁵). Auch Aristoteles tritt diesem Tadel bei.

54) Aristoteles Physicor. III, c. 4. ον ταυτης αρχη, αλλ' αυτη των αλλων ειναι δοκει, και περιεχειν απαντα και παντα κυβερναν, ως φασιν οσοι μη ποιουνι παρα το απειρον αλλας αιτιας, ολον τον η φιλιαν, και τουτο ειναι το θιτον. [Daher auch der ρους nach Euidas φρουρος heißt s. m. Anm. zu S. 415. Zus. d. F.]

55) Plato: in Phaedone c. 46. p. 97 C. Steph. ηγησμεν, τον ρουν κοσμουμεν παντα κοσμειν και ικανων τιθεται ταυτη, ολη αν βελτιστη εχη — 98. B. ακυδη: προειν και αναγγιγνωσκων, ορον ανδρα νη ουδεν χρωματων, ουδε τινας αιτιας επατιωμενον, εις το διακοσμεν τα πραγματα, αερας δε και αιθερας και υδατα

„Die Intelligenz, sagt er, ist dem Anaxagoras nur eine Maschine, deren er sich wie die Schauspieldichter zur Weltbildung bedient. Nur dann, wenn er keinen Grund entdecken kann, warum dieses oder jenes nothwendig so, und durch welche Naturfache es ist, dann muß sie ihn aus der Verlegenheit reißen. Im Uebrigen macht er alles eher, als die Vernunft, zur Ursache des Gewordenen“⁵⁶⁾. Allein diesen Tadel verdient Anaxagoras nur als Metaphysiker, wenn er von Allem, was ist, den letzten Grund, der nothwendig ausser der Erfahrungswelt liegen muß, hätte erklären wollen, und doch meistens dazu materielle Ursachen gebraucht hätte, nicht aber als Physiker, der als solcher die Natur aus Natur erklären, und alles Ueberfönnliche entfernen muß. Es ist nicht zu vermuthen, daß er die erhabene Idee von einer Intelligenz rein aufgefaßt hatte, wie sie Plato sich dachte, und dieser schiebt ihm unvermerkt seinen eignen Gesichtspunkt unter, Alles aus Ideen erklären zu wollen.⁵⁷⁾ Daß er diesen

αἰτιώμενον, καὶ αὐτὸς πολλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ. [Vgl. mit dieser Stelle Plutarch. de defectu oraculor C. 47. (ed. Hatten. IX, 377.)
Zus. b. §.]

56) Aristoteles Metaphysicor. I. c. 4. *Ἀναξαγόρας δὲ γὰρ μηχανὴν χρῆται τῷ νοῦ πρὸς τὴν κοσμοποιῖαν, καὶ ὅταν ἀπορῇ, δὲ τὸ αἰτιῶν εἰς ἀνάγκης εἶναι, τοὺς παρὰ ἑλπίαις αὐτοῦ (αὐτοῦ), ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιῶνται τῶν γιννομένων ἢ τῶν.* [Auf diesen Tadel stützt sich auch Eudem. bei Simplic. in phys. Ar. p. 73 b. u. Clem. Alex. Strom. II, 4. Zus. b. §.]

57) Platos Tadel hat vielmehr den Sinn: Anax. nenne bloß den νοῦ die Ursache des Zweckmäßigen, aber er zeige die Zweckmäßigkeit selbst in den Dingen nicht auf, er bleibe bei Erklärung aus den nächsten Ursachen stehen, weise nicht nach, wie etwas dem νοῦ am angemessensten sey, — kurz er mache keinen objectiven und speculativen Gebrauch von seinem Principe; er vergeße den νοῦ in seiner Naturlehre. Aristoteles dagegen wirft ihm vor, daß er einen falschen Gebrauch von demselben mache, indem er ihn als Hülfsmittel (*deus ex machina*) da brauche, wo er die Naturnothwendigkeit, oder wie etwas nothwendig aus natürlichen Ursachen sey, nicht aufzuzeigen vermöge. Des christlichen Clemens von Alexandrien Tadel aber geht wohl darauf, daß er ihn nur im Anfange der Weltbildung als ersten Bewegor thätig seyn, folglich ihn nicht unmittelbar wirken lasse, welchen Boetius

nicht hatte, sieht man daraus, daß er selbst die Intelligenz zu einem Naturwesen macht. Und darin liegt der Hauptfehler seines Systems. Die ältern Philosophen hatten die Welt durch bloße Naturkräfte entstehen lassen, ohne auf die Frage zu kommen, woher diese gekommen, und wodurch sie in Bewegung gesetzt worden, oder wie aus dem chaotischen Zustande des Ganzen ein geordnetes System entstehen könne. Anaxagoras wurde diese Lücke gewahr, und sah die Nothwendigkeit einer verständigen Ursache ein. Allein er läßt dieses nur, gleich einem andern Naturwesen, mechanisch in dem Staume wirken, wodurch die Intelligenz wieder zu einem Theile des Weltganzen gemacht wird. Eine außerweltliche Intelligenz, die dennoch auf die Welt wirken soll, ist für den Verstand zu groß, und eine Intelligenz, die nach Naturgesetzen wirkt, welche sie erst bestimmen soll, für die Vernunft zu klein. Diese letzte Vorstellungsart wählte Anaxagoras, da er das Entstehen der Welt erklären wollte, ohne wirklich etwas dadurch erklären zu können, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschritten hatte.

wurf Ritter a. a. O. 246. gründlich zurückweist. Fassen wir des Plato und Aristoteles Vorwürfe zusammen, so bestehen sie darin, — was auch mit dem, was andere Berichterstatter von Anaxagoras Naturlehre uns aufbewahrt haben, übereinstimmt, — daß er im Einzelnen empirisch zu Werke ging, und einzelne gegebene Erscheinungen aus andern erklärte, wo diese aber nicht ausreichten, unmittelbar auf den *vous* zurückging. — Gegen das Erste vertheidigt ihn unser Verfasser mit Simplicius ad phys. Ar. p. 58 a. dadurch nur halb, daß A. als Physiker sich habe der materiellen Ursachen bedienen müssen; denn es bleibt der Vorwurf, daß A. die Ordnung der Welt in seinem Systeme nicht darstellte, ein Vorwurf, der aber eigentlich nur die Beschränktheit der Naturkenntniß jener Zeit trifft, welche der spätere Plato freilich deutlicher einsehen konnte. Diese Beschränktheit scheint er aber als Physiker auch in der Erklärung (nach dem Pseudoplatarch 1, 29.) ausgesprochen zu haben, daß der Zufall nichts anderes, als die dem menschlichen Verstande verborgene Ursache sey, welche er aufsuchte.

M. b. S.

XVI.) Gleich den übrigen Philosophen leitete Anaxagoras aus seinem System einige die Wahrheit und Realität der Erkenntniß betreffende Folgerungen ab. Durch die Eleaten waren zuerst vornehmlich Zweifel über die Wahrheit der empirischen Erkenntniß erhoben worden. Wenn die Gegenstände der Wahrnehmung Dinge an sich wären, sagte Melissus, so müßte Alles, was an ihnen wahrgenommen wird, unveränderlich seyn. (1 Hauptst. 4 Abschn. S. 205.) Dagegen aber streitet die Erfahrung; denn ein und derselbe Gegenstand bringt entgegengesetzte Empfindungen und Vorstellungen hervor. Alle folgenden Denker hatten auf diese Schwierigkeit Rücksicht genommen, ohne sie auflösen zu können. Heraclit sagte: einem Gegenstande der Wahrnehmung könnten, vermöge seiner veränderlichen Natur, entgegengesetzte Prädicate zukommen. Demokrit erklärte sie dagegen für etwas Subjectives, welches in dem Objecte gar nicht vorhanden sey. Anaxagoras wählte wieder den ersten Weg, doch mit einigen Abweichungen, welche in seinem Systeme gegründet sind.

Da alle materielle Stoffe, welche das Wesen der Dinge ausmachen, in jedem Gegenstande der Wahrnehmung vorkommen, so daß jeder Theil ein kleines Universum ist, die Sinne aber nicht fein genug sind, um die einfachen Stoffe zu empfinden, sondern nur Aggregate von einartigen wahrnehmen können: so folgt daraus, daß die Sinne die Dinge nicht, wie sie an sich beschaffen sind, zu erkennen vermögen. Er bestätigte diese Behauptung noch überdies mit folgenden Instanzen. Wenn man zwei Farbestoffe, z. B. Weiß und Schwarz nimmt, und von dem einen in das andere tropfenweis etwas Weniges schüttet, so müssen natürlich mit jedem Tropfen Veränderungen, gewisse Nuancen der Farbe, entstehen. Allein ob diese gleich wirklich vorhanden sind, so nimmt sie

nach das Gesicht nicht wahr 57). Der Schnee erscheint dem Auge weiß, und doch muß er schwarz seyn; denn er ist nichts als gefrorenes Wasser, welches diese Farbe hat 58).

Ungeachtet der Unvollkommenheit der Sinne behauptete er doch nicht, wie Demokrit, daß die sinnlichen Vorstellungen bloß subjective Realität haben, wenn sie auch mit einander nicht übereinstimmen. Denn wegen der mannichfaltigen eingemischten Stoffe können von einem und demselben Gegenstande auch verschiedene Vorstellungen entstehen, die auf objectiven Gründen beruhen. Die Dinge sind für jeden das, was und wie er sich dieselben vorstellt 59). Dieses ist also ein Mittelweg zwischen Heraclitus und Demokrits Behauptung.

57) Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 90. *ἐνθ' ὃ μὲν φυσικωτάτος Αναξαγοράς ὡς αἰσθητικὰ διαβύλλων τὰς αἰσθητικὰς, ἐπεὶ αἰσθητικὸς αὐτῶν, φησὶ, οὐ δύναται εἶμεν κρίναι τ' ἀληθὲς, τιθεῖσι δὲ πιστὴν αὐτῶν τῆς ἀπιστίας τὴν παρὰ μικρὸν τῶν χρωμάτων ἐξάλλειν. καὶ γὰρ δύο λαβοίμεν χρώματα μέλαν καὶ λευκόν, εἴτα ἐν θατέρῳ εἰς θατέρῳ κατὰ σταγόνα παραχρῶμεν, οὐ δύνησται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μεταβολὰς, καίπερ πρὸς τὴν φύσιν ὑποκειμένας. [Vgl. die Stelle des Pseudoplatarch oben Anm. 18. οὐ γὰρ δεῖ εἰς.]*

58) Sextus Empiric. Hypotyp. Pyrrhon. 1. §. 33. *κρούμενα δὲ φαινόμενοις ἀντιτιθεμέν, ὡς Αναξαγοράς, τῷ λευκῇ εἶναι τὴν χιὼν ἀντιτιθεῖ, ὅτι ἡ χιὼν ὕδωρ ἐστὶ πεπηγός· τῷ δὲ ὕδωρ ἐστὶ μέλαν καὶ ἡ χιὼν ἀπὸ μελαινα ἐστὶ. [Hierbei erinnere man sich an die Annahme, daß das Gewirkte Item, wodurch es gewirkt wird, gleichartig ist; s. Zusatz zu Anm. 15.] Cic. Academ. Quaes. IV, (II.) c. 23. 31. Aber offenbar übertrieben ist, was Cicero in der letzten Stelle hinzusetzt: sed sibi quia sciret, aquam nigram esse, unde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem. [Man kann überhaupt zweifeln, ob Anaxagoras den Zusatz des Scheinens und Seyns direct ausgesprochen habe; aber indirect war er in der Annahme enthalten, daß die Dinge uns nur nach ihren meisten Bestandtheilen wahrnehmbar seien, die Kleinheit der übrigen Bestandtheile aber sich der Wahrnehmung entziehe. Zuf. d. S.]*

59) Aristoteles Metaphys. IV, c. 5. *Αναξαγορῶν δὲ καὶ ἀποδείγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινος, ὅτι τοιαῦτα αὐτοῖς εἴηαι τα αὐτὰ, οἷα οὐ υπολάβωσι. [Vergl. über diese vieldeutige Stelle Ritter a. a. O. S. 295. f.]*

Dennoch ist aber nicht wahrscheinlich, daß er die Sinnlichkeit allein für das Erkenntnisvermögen gehalten habe; er mußte vielmehr der Vernunft nach seinem Systeme ein höhere Wirksamkeit zuschreiben. Die Feinheit, welche er den Sinnen absprach, konnte nicht dem Denkövermögen fehlen, da dieses ein Ausfluß der höchsten Intelligenz ist. Aus dem Grunde ist auch die Angabe des Diotimus beim Sextus nicht sehr wahrscheinlich, daß Anaxagoras die Erscheinungen für die Erkenntnisgrade des Unbekannten, Nichtsinnlichen gehalten habe. Wir haben oben (7. Abschnitt S. 356.) unsere Bedenkllichkeit dagegen geäußert. *) Und Sextus entkräftet selbst dieses Zeugniß, wenn er an einem andern Orte versichert, Anaxagoras habe die Vernunft für das allgemeine Kriterium und gesetzgebende Vermögen der Erkenntnis gehalten ⁶⁰).

*) Ritter a. a. O. S. 299. erklärt die hier berührte Stelle „*τα μὲν αἰσθητὰ καταληπτικὰ τὰ φαινόμενα ὡς φησὶν Ἀναξαγόρας*“ so: die Erscheinungen seien das Kennzeichen, daß wir das Unbekannte richtig erkannt haben, so daß hiernach Anax. gemeint haben möchte, wenn wir irgend einen Begriff gefaßt hätten, so würde die Wahrheit desselben am besten erkannt aus der Uebereinstimmung des Gedachten mit der verglichenen Wahrnehmung — also, wie R. sich ausdrückt, durch eine spätere Fälschleistung zu dem Erkennen der Wahrheit. — Es läßt sich dieß aber leichter auch so vorstellen, daß A. die sinnliche Wahrnehmung, als Mittel (*medium*) der Erkenntnis der Wahrheit (*αληθείας*) angesehen habe, insofern ja nach Anaxagorischer Lehre die Wahrnehmung immer durch das Wirkliche und jedesmal in den Dingen Vorherrschende bestimmt wird, mithin auch die sinnliche Wahrnehmung nicht absolut täuscht — womit auch der Satz in Verbindung gebracht werden kann, daß die Dinge den Individuen das sind, wofür sie dieselben nehmen, — während der Verstand, (nach der Voraussetzung, daß alles Materielle in Allem ist, und nur der Geist rein und unvermischt) zur weiteren Untersuchung der Dinge fortgeht und insofern das subjective Kriterium der Wahrheit bei Anax. ist, wie es Sextus, wahrscheinlich mit seinem eigenem Ausdrucke nennt. Ebenso schloß Epikur von der erscheinenden Bewegung auf die Annahme des nicht wahrnehmbaren Leeren, wie Sextus (in der von Ritter angeführten Stelle VII. 213.) bemerkt. R. d. F.

60) Sextus Empiricus adversus Mathematica. VII. §. 91. *ὅτι δὲ τὰ φαινόμενα νομοὶ τῶν λόγων ἐπὶ κριτηρίον εἰναι.* [Dieß stimmt um so mehr mit der angeführten Stelle VII. 140. da in derselben

Allein wie konnte er das Recht der Vernunft, über die Wahrheit der Erkenntniß zu entscheiden, anerkennen, wenn er gleichwohl behauptete, daß es zwischen jedem Satz und Gegenfatz noch ein Mittleres gebe, und dadurch den Grundsatz aller Wahrheit, den Satz des Widerspruchs zu leugnen scheint ⁶¹⁾? Diese Folgerung würde richtig seyn, wenn er dieses von bloßen logischen Sätzen ausgesagt hätte, bei welchen bloß die Form in Betrachtung kommt. Allein Anaxagoras hatte sich zu dieser Abstraction noch nicht erhoben, und bezog diesen Ausspruch nicht auf die Form des Denkens, sondern auf die Materie des Erkennens. Aristoteles gibt an einer andern Stelle deutlich genug den Sinn und Grund jener Behauptung an, welcher sich auch gar nicht verkennen läßt. Da jedes Ding aus allen Elementarstoffen zusammen gesetzt ist, so kann ihm kein Prädikat ausschließend beigelegt, aber auch nicht abgesprochen werden. Man kann nicht sagen, daß ein Körper Feuer, auch nicht daß er nicht Feuer sey, denn er besteht auch noch aus andern Stoffen. Wenn etwas gemischt wird, so ist das Gemisch weder gut, noch nicht gut. Denn es kann auch noch ein Drittes geben. *)

als das subjective Kriterium des Demokrit, der hierin mit Anaxagoras im gleichen Falle sich befindet, die *νοοία* genannt wird (*ἐπησσεως δε — κριτηριον — την νοοιαν*) welche wohl mit *λογος* eins und dasselbe ist. [Zus. d. F.]

61) Aristoteles *Metaphysic.* IV. (al. III.) c. 7. τοιαυτὸν δ' ὁ μὲν Ἡρακλείδης λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀπαντα ἀληθὴ ποιεῖν. ὁ δ' Ἀναξαγόρας, εἶναι τὰ μετὰ τὴν τῆς ἀντιφασσεως, ὥστε πάντα ψευδῆ. εἴαν γὰρ μετῴη, οὐκ ἀγαθόν, οὐκ οὐκ ἀγαθόν το μῆγμα, ὥστε οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές. α. 5. δὲ οὐκ μὴ εὐδὶχται γινώσθαι το μὴ οὐ, προὔπηρξεν ὁμοίως το πραγμα ἀγαθόν, ὥστε καὶ Ἀναξαγόρας μίμικθαι παντὶ φησὶ.

*) Hierauf beziehen sich auch andere Stellen der Aristotelischen *Metaphysik* z. B. die, in welcher das dem Wissen beigelegte Weiße (*τὸ λευκὸν μίμικθαι λευκόν*) erwähnt wird (*Met.* I, 7. XIII, 6.) — womit offenbar gesagt werden soll, daß das Weiße nur ein vorherrschender Bestandtheil von dem, was wir weiß nennen, sey, da jedes eine Mischung von Allem. In der Stelle XI, (da V. XIII) 6. sagt er deutlich, man müsse, wenn man dem Anaxagoras

Kurzlich folgt darauf, daß sich von einem materiellen Dinge (dieser Einschränkung erfordert schon das angeführte Beispiel) nichts Bestimmtes *) erkennen läßt; ob Anaxagoras aber selbst diese Folgerung gemacht, und ob er den Satz aufgestellt habe: Alles Wissen sey unmöglich, wie Cicero sagt **), muß dahin gestellt bleiben.

folge, das Entgegengesetzte von demselben Dinge aussagen (οὐτε οὐ καὶ Ἐναντίας ἀντιθέτως λεγόμενος ἀληθύνειν οὐ καὶ Ἀναξαγόρας. 11. δε μὲν, συμβαίνει ταύτην τὸν αὐτὸν μαθησόμεν. οὐκ γὰρ ἐν παντί φη παύσας εἶναι μοιραν, οὐδὲ μάλιν εἶναι φησι γλῶσσιν ἢ πικρὸν ἢ τὰς λαύταις ὀκειμένους τρυφερόν, ἀλλὰ ἐν ἅπασιν παν ὑπάρχει μὲν φησὶναι μόνον ἀλλ' ἀναγκαῖον καὶ ἀποκριόμενον. ὁμοίως δὲ οὐδὲ πᾶσις ψυχὴς οὐδ' ἀληθὴς τὰς φωνὰς διακτεν αὐτοῖς, u. s. l. vgl. Alkamaſ. Aphrod. in h. l. p. 158. Diese Stelle, verglichen mit der Num. 61, ist uns recht deutlich zu erkennen, daß wir es hier mit Folgerungen zu thun haben, welche Aristoteles aus des Anaxag. Lehrer 109. (Vgl. Ritter a. a. O. 270. 295 ff.), und die er auf das Größte nicht ausdehnen durfte, da der νοῦς das Unvermischte ist.

U. d. F.

*) schmeckt nichts absolut Bahren durch bloße Sinne erkennen läßt. Vgl. m. Anm. zu S. 424.

62) Cicero Academicar. Quæstion. I, c. 12. [Cicero stimmt in dieser Stelle mehrere alte Philosophen zusammen, welche theils über die Beschränktheit des Wissens geſagt, theils ein Wissen für unmöglich gehalten haben sollen; woraus Lactant. inst. chr. III, 22. geschöpft hat. Das nil sciri posse wird nicht einmal namentlich auf Anaxagoras bezogen, und widerspräche auch seinem Systeme; aber eine Frage über die Beschränktheit des Wissens konnte ihm, wie Ritter bemerkt a. a. O. 298., wegen der nichtwahrnehmbaren Wirkungen der Homöomeren nahe liegen. Hätte er übrigens ein Wissen überhaupt für unmöglich gehalten, wie hätte er die Gütigkeit des menschlichen Geistes darin setzen können, die göttlichen Dinge oder das Werk der Weltordnung (des νοῦς) zu betrachten? (Arist. Eth. Eudem. I, 6. ἀναξ. ὅτι τοῦ ζῶντος αὐτοῦ οὐκ ἀναγὰς πρὸς τὸ διακτεν, ἢ τίνας ὁμοειδέας νοῦτον νοῦτον ὁμοίως, ταῦτα δὲ ἀνθρώπων αὐτοῦ μὴ ἀνθρώπων ἔστιν; — Vgl. Num. 2. oben) oder, wie es Dingen L. II, 10. ausdrückt, die Betrachtung der Himmelskörper für seine Bestimmung halten können (ὁμοίως ἡλεον, αὐτῶν καὶ οὐρανῶν), woraus zugleich, wie Ritter a. a. O. S. 230. richtig bemerkt, das Herrschen des Theoretischen in seinem Systeme hervorleuchtet.

U. d. F.

Neunter Abschnitt.

Philosophie des Diogenes von Apollonia
und des Archelaus.

Diese beiden Männer waren zwar nicht Erfinder eines neuen Systems, irgend einer neuen Aussicht für die Philosophie, sie benutzten vielmehr nur die Philosopheme ihrer Vorgänger und verfolgten den von ihnen gebahnten Weg. Indessen verfahren sie dabei doch als Selbstdenker und stellten das materialistische System der Ionier deutlicher und bestimmter auf. Daher verdienen sie auch hier eine Stelle, insofern durch die Vergleichung ihrer Philosopheme mit denen der Aeltern die Fortschritte der denkenden Vernunft am Ende der ersten Epoche deutlicher in die Augen fallen.

Diogenes von Apollonia ¹⁾ (einer Stadt in Areta nach Stephanus Byzantinus) war ein Zeitgenosse des Anaxagoras und Schüler des Anaximenes ²⁾. Von

1) Diog. Laert. IX, §. 57. [Menoze zu dieser Stelle hielt Diogenes von A. für ein und dieselbe Person mit einem gewissen Diogenes von Empirio. (Vgl. S. 368. oben), der aber, um des Anaxarchus Lehrer gewesen zu seyn, (Diog. L. IX, 58.) kein Zeitgenosse des Anaxagoras seyn könnte, und wahrscheinlich der eleatischen Schule zugethan war, wie schon Bayle in dem Artik. Diogenes bemerkt hat. Zus. d. 3.]

2) Ohne Grund nennt ihn Meiners (Gesch. des Urspr. u. der Bissch. in Griechenland 1 Bd. S. 740. u. 747. Schüler des Anaxagoras, worauf auch seine Lehre nicht hinweist. Dahin hat man wahrscheinlich die Stelle des Simplicius (in phys. Ar. p. 6 a.) bezogen: *Και Διογηνς ὁ Ἀπολλωνιατῆς ἀχαιῶν νεώτατος γαγονῶς τῶν περὶ ταῦτα ἀχαιῶνων, τὰ μὲν πλεῖστα ἀπο- παρορηματικῶς γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Διουκλίαν, über welche Stelle s. d. im Anhange angeführte Abhandlung Schleiermachers S. 94. Nach einer Anführung des Stobäus aber (eccl. phys. I. p. 508. vgl. Plutarch de plac. II, 13.) welche wahrscheinlich unserm Diogenes gilt, scheint*

428 Erstes Hauptstück. Neunter Abschnitt.

seinen übrigen Lebensumständen ist nichts weiter bekannt,

es, daß unter denjenigen Punkten, in welchen, wie jene Stelle sagt, Diogenes v. E. sich nach der Ansicht des Anaxagoras nach der Kratipp geschrieben habe, seine Lehre von den Wesen u. Lusterscheinungen, so wie die von dem Wechsel der veränderlichen Naturen zu verstehen sey. (vgl. Diogenes Laert. B. 745.) Das ist aber gewiß, daß in jener Stelle des Simplicius Diogenes für einen der jüngsten unter den Physikern gehalten wird, welche einen veränderlichen Naturstoff annahmen, und daß er, um die Ursachen des Anaxagoras und Kratipp braucht haben zu können, als ein später, als diese, Lebender angesehen wird. Für einen Zeitgenossen aus des Anaxagoras wird Diogenes, außer von dem Eusebius, auch von mehreren gehalten. Soll er aber ein jüngerer Zeitgenosse desselben seyn, so könnte er nicht zugleich (nach Diog. L. I. 1. und Augustin de civ. dei VIII, 2.) des Anaximenes Schüler gewesen seyn. Daher sucht Pongerschloter, in der im Anhang angeführten Abhandlung p. 60., das Letztere festzuhalten und zu erweisen, daß er in der Zeit zwischen beiden Philosophen gestanden habe. Er behauptet einmal, daß wenn Diogenes wenigstens noch DL 77, 3. (d. L. 469. v. Chr.), zu welcher Zeit der (s. oben S. 375. Anm. 9.) berührte Meteorstein, zufolge der Pythischen Orakel in den Fluß Aegeos gefallen seyn soll, gelebt haben müsse, um von demselben (nach Eudoxus L. 1.) sprechen zu können, Anaximenes aber nach Apollodor (bei Diog. L. II, 3.) zur Zeit der Verführung von Sardes durch die Griechen (d. L. um d. J. v. Chr. 500) gestorben sey, Diogenes auch dessen Schüler gewesen seyn könne; ferner wenn Anaxagoras, nach den gewöhnlichen Angaben, DL 70, 1. (500. v. Chr.) geboren, und nach der verbesserten Lesart bei Diogenes, (s. oben Anm. S. 378.) DL 88, 1. (v. Chr. 484) gestorben sey, Diogenes dessen älterer Zeitgenosse gewesen seyn müsse. Woraufstens ist durch die Folgerung, welche wir aus der Stelle des Eudoxus ziehen dürfen, nicht bestimmt, um wie viele Jahre nach dem genannten Phänomen Diogenes gelebt haben kann, denn sie sagt nicht, daß er zur Zeit dieses Phänomens gelebt habe; zweitens ist, wenn wir jene zwei Angaben gegen einander mögen, die, welche von einem ältern Lehrer des Philosophen spricht, nie immer, die vorzüglichere, obgleich kein Zweifel ist, daß er sich in seiner Ansicht dem Anaximenes angeschlossen, da aber, daß er der jüngere Zeitgenosse des Anaxagoras gewesen sey, (Sedon. Apollinar. 13, 87. wollen wir nicht einmal in Zweifel bringen) wird durch Eudoximachos' schmerzhaftes Reden nicht aufgehoben, welches auf das innere Verhältnis der Lehrer des Diogenes und des Anaxagoras gegründet ist. „In der frühern Reihe der Ionischen Philosophen, Thales, Anaximandros, Anaximenes, sagt Eudoximachos a. a. O. S. 93., hatte der Weisheit selbst als Gegenstand der Spekulation noch gar nicht gefunden, die Erklärung des Intellektuellen wurde vernachlässigt, oder ganz unphilosophisch behandelt. Was ist nun wahrscheinlicher, daß der Weisheit sich zuerst noch in jener strengen Form des Gegenstandes, dem Anaxagoras anstellt, oder in jener untergeordneten der geschmackten

aufser daß er sich ebenfalls in Athen aufgehalten hat, und so wie Anaxagoras verfolgt worden ist. Vielleicht war er, wie dieser, ein Freund des Perikles, und seine Verfolgung

Einheit mit der Materie, wie wir bei Diogenes finden? Ist nicht von Diogenes ein Fortschritt, umgekehrt ein Rückschritt? Erst und nicht Anaxagoras, fragt er etwas übertrieben, wenn wir ihn unmittelbar an Anaximenes knüpfen (?) ganz unhistorisch, wie ein dionysius oder machias entgegen, als habe er den Geist und noch dazu ganz fertig und rein gemacht von aller Materie, gleichsam erschaffen! Dieses innere Verhältniß auch völlig zugegeben, so bestimmt es noch nichts über das Epikurische; denn ein Fortschreiten im Denken ist nur im Groben und Allgemeinen noch wenig anzunehmen, schließt aber Rückschritte im Einzelnen nicht aus. Freier bedarf denn Anaxagoras Lehre, welche den Geist im Gegensatz der Materie ausspricht, so notwendig einer solchen historischen Vermittelung! Konnte nicht ein denkender Geist auf diesen Gegensatz auch durch das Verhältniß der materialen Principien der spätern Jonier zu der Einheit der Eleaten, und namentlich des Parmenides, geleitet werden? Was aber des Diogenes Lehre für sich betrachtet anlangt, so ist es nicht notwendig, sie als Uebergang zu Anaxagoras Lehre zu betrachten; sie läßt sich auch als ein Umdenken- und Vereinfachungsversuch denken, ein Versuch, die ionische concrete Weise, über welche Anaxagoras hinausging, festzuhalten, ohne den vovv aufzugeben. Und warum konnte er mit seiner Lehre nicht sagen wollen: „ich brauche keinen besondern vovv nicht, ich habe ihn schon in meiner vovv drin!“ Kommt doch auch wirklich die Stelle des Simplicius (in phys. p. 32 b. f. unten Lam.) so. Ueber jene „hässlichere Betrachtungsweise“, ferner, welche in der Lehre von den f. g. Homoiomerieen des Anax. enthalten ist, konnte einen Epikur, welcher die Einheit der Naturanschauung durch die Trennung des Geistes von der Natur für verlegt hielt, bestimmen, zu dem Einfacheren zurückzukehren, und den vovv des Anaxagoras mit dem Principe des Anaximenes auf seine Weise verbindend, zu sagen, der vovv sey das Grundprincip, in welchem aber der vovv selbst enthalten sey. Daß er die Meinungen Anderer schon berücksichtigt habe, geht auch aus der eignen Erklärung, die Simplicius aus seinem Buche magis quoniam auführt (vgl. Lam. 2.) hervor: aut magis quoniam vovv est simplicius, aut magis quoniam vovv est simplicius. Ferner stimmt diese Ansicht auch mit jenen oben angeführten Worten des Simplicius, welcher nach Ansicht seines Buchs urtheilt, er habe das Meiste zusammengetragen geschrieben, einiges nach Anaxagoras u. s. w. und mit der auch von Andern (z. B. Ritter Gesch. des ion. Phil. B. 42.) anerkannten dialektischen Gewandtheit, die den spätern Philosophen verrieth. Als einen Wahrscheinlichkeitsgrund möchte ich noch hinzufügen, daß auch die speciellere Kenntnis des ionischen Körpers, welche sich z. B. in der von Aristoteles (Meteor. an. III, 2.) mitgetheilten Stelle zu Tage legt, eher einen solchen, als einen spätern Naturforscher anknüpft. A. D. 4.

hätte wahrscheinlich dieselbe Quelle.^{*)} Er schrieb ein Buch von der Natur, und über die Elementartheorien, worin er auch über den Urstoff der Welt und über die Natur des Menschen seine Gedanken entwickelte. In dem ersten polemisirte er auch gegen ältere Philosophen²⁾.

*) Nach Demetrius Phalereus bei Diog. L. a. a. O. Wäre dieser Nachricht unbedingt zu glauben, und unser Diogenes in die Zeit vor Anaxagoras zu setzen, so begriffe man auch nicht wohl, warum Diogenes Schicksal nicht eben solche und noch mehr Aufmerksamkeit erregt hätte, da er dann jene aufstößigen Naturerklärungen, von welchen Stobaeus redet, noch früher als Anaxagoras vorgetragen haben würde. Aber alle frühere und spätere Schriftsteller schweigen davon. L. h. S.

2) Simplicius in Physica Aristotelis B. 32 h. *οτιος δε γυγωνασι πλιντος εν Διογενει τωτη συγγραμμετω, δε ουτος εν τη παρ φωνου επιμυθη και ηρος φυσιαλογου αντισημετος λεγων, δε καιας και ουτος οσηστος, και (παρ) μεταμολογους (Schliermacher will μεταμολογους lesen,) γυγωνασι, εν δ και λεγει παρ ους ογρησιν οσηστος, και πωτος και παρ ανθρωπων φωνου.* [Nach dieser Stelle also soll Diogenes, seiner eignen Erklärung zufolge, noch andere Schriften, als die eine παρ φωνου, welche Simplicius von ihm konnte, verfaßt haben, so wie auch Rufus beim Galen (Epidem. VI, 2. T. V. p. 473.) ein zweites Buch παρ φωνου anführt. Schliermacher a. a. O. S. 95. sucht des Simplicius Angabe zweifelhaft zu machen. Aber wenn das αντισημετος παρ φωνου auch nicht nothwendig von einem besondern Buche, welches diesen Zweck verfolgt haben sollte, zu verstehen ist, — inwiewohl ich auch nicht einsehe, warum er nicht in einem besondern Schriftchen die Hypothesen früherer Kosmophysiker über die Natur sollte haben behandeln und, wenn auch nicht mit der dialektischen Gewandtheit eines Aristoteles oder anderer Philosophen späterer Zeit, widerlegen, später aber seine eigene Ansicht in der Schrift παρ φωνου darlegen können, — so läßt sich doch die Angabe, daß er eine besondere Schrift über die Meteorologie geschrieben, nicht abläugnen, sollte auch diese Schrift sein, und diesen Gegenstand betreffend Manches von ihm in dem Buche παρ φωνου wiederholt worden seyn. Bleibt noch wissen, welche Druckstücke (vgl. Panzerbieter a. a. O. p. 11) bei andern Schriftstellern auf eine Schrift dieses Inhalts hin. Auch verschwinde das das Auffallende, daß Diogenes in einer Schrift dieses Titels auch über die ογρη gesprochen haben will, wenn man bedenkt, daß er in jener frühern Schrift nur beiläufig und zum erstenmale über diesen Gegenstand handelte, und denselben in der spätern Schrift παρ φωνου für sich und ausführlicher behandeln konnte. In Hinsicht des übrigen Theils dieser Stelle stimme ich Panzerbieter bei, welcher das και πωτος — φωνου als das dritte Buch des Eposes ansetzt, und aus dem Vorigen γυγωνασι dazu ergänzt; ferner habe Diogenes auch seine dritte Schrift: über des Menschen

Diogenes Laertius führt den Anfang einer Schrift an, der für seinen philosophischen Geist und sein Streben nach Gründlichkeit und Verständlichkeit ein rühmliches Zeugniß ablegt. Bei jeder Belehrung muß man, sagt er, von einem unbezweifelt gewissen Satz ausgehen, der Vortrag aber muß Einfachheit und Würde haben ³⁾. Simplicius hat uns aus des Diogenes von Apollonia Schrift von der Natur einige Gedanken über den ersten Grundsatz der Philosophie erhalten, welche wir nachher auführen werden.

Im Ganzen hatte Diogenes das System seines Lehrers, des Anaximenes, angenommen; aber er hatte es deutlicher entwickelt und auf Gründe zurückzuführen gesucht. Daher unterschied er deutlicher den Grundstoff und die Grundkraft, ob er gleich beide in einem Wesen vereinigte; auch fühlte er dringender das Bedürfniß einer verständigen Ursache; nur erhob er sich nicht zur Idee einer absoluten Ursache, sondern dachte sich dieselbe gebunden an die unendliche Lust, mit welcher sie Alles durchdringt. Die Gründe dieses Materialismus entwickelt er bestimmter. Einige Anaxagorische Sätze sind hier und da eingewebt. ⁴⁾ Die

Natur, über welchen Gegenstand hier und da so manche eigenthümliche Ansicht des Diogenes mitgetheilt wird, abgefaßt; und weder die Bemerkung, „daß die Philosophen damaliger Zeit noch so wenig schriftselig gewesen“, noch der Umstand, daß Diogenes L. von einer Schrift des Apolloniaten nur im Singular spreche, kann als ein triftiger Grund für das Gegentheil gelten. So bleibt Schleiermachers Vermuthung, daß Simplicius die Stelle, die er anführt, mißverstanden, grundlos, um so mehr, da er das Mißverständnis nur durch eine noch schwächere Vermuthung zu stützen genöthigt ist. H. v. S.

3) Diogenes Laert. IX, §. 57. vergl. VI, 81. λόγου παντός ἀρχόμενον, δόκει μοι χρίων εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμεικτοῦτον παρχειοῦσαν τὴν δὲ ἰσχυρίαν ἀπλὴν καὶ σιμῶν.

4) Vgl. die Anmerk. *) S. 427 f. Wenn wir annehmen, daß Anaxagoras heraustrat aus der Reihe der Jonier und von ihrer Lehrart sich trennte, so können wir sagen, daß sie Diogenes v. A.

hätte wahrscheinlich dieselbe Quelle.^{*)} Er schrieb ein Buch von der Natur, und über die Eufestsehnungen, worin er auch über den Urstoff der Welt und über die Natur des Menschen seine Gedanken entwickelte. In dem ersten polemisirte er auch gegen ältere Philosophen²⁾.

*) Nach Demetrius Phalereus bei Diog. L. a. a. O. Wäre dieser Nachricht unbedingt zu glauben, und unser Diogenes in die Zeit vor Anaxagoras zu setzen, so begriffe man auch nicht wohl, warum Diogenes Schicksal nicht eben solche und noch mehr Aufmerksamkeiten erregt hätte, da er dann jene anstößigen Naturerklärungen, von welchen Cicero redet, noch früher als Anaxagoras vortragen haben würde. Aber alle frühere und spätere Schriftsteller schwiegen davon. H. A. G.

2) Simplicius in Physica Aristotelis C. 38 h. *οτιος ες γυγωνα κλειον εν Διογενι τον ουγγουμον, ως αυτος εν τω περ φυσικης ερηνοθς ους προς φυσικολογους αντιστοιχους λεγμεν, ους ουκ ους αυτος οριστας, ους (απε) πομπολογους (Schliermacher will πομπολογους lesen,) γυγωνα, εν η ους λεγμεν περ της αγγης αρηται, ους πομπους ους περ α-δραμον φυσικης.* [Nach dieser Stelle also soll Diogenes, seiner eignen Erklärung zufolge, noch andere Schriften, als die eine περ φυσικης, welche Simplicius von ihm kannte, verfaßt haben, so wie auch Platon dem Elench. VI, 2. T. V. p. 473.) ein zweites Buch περ φυσικης anführt. Schliermacher a. a. O. C. 95. sucht der Simplicius Angabe zweifelhaft zu machen. Aber wenn das ουγγουμον περ φυσικολογους auch nicht notwendig von einem besondern Buche, welches diesen Zweck verfolgt haben sollte, zu verstehen ist, — wiewohl ich auch nicht einsehe, warum er nicht in einem besondern Schriftchen die Hypothesen früherer Kosmophysiker über die Natur sollte haben behandelt und, wenn auch nicht mit der dialektischen Gewandtheit eines Aristoteles oder anderer Philosophen späterer Zeit, widerlegen, später aber seine eigene Ansicht in der Schrift περ φυσικης darlegen können, — so läßt sich doch die Angabe, daß er eine besondere Schrift über die Meteorologie geschrieben, nicht ablagern, sollte auch diese Schrift sein, und diesen Gegenstand betreffend Manches von ihm in dem Buche περ φυσικης wiederholt worden seyn. Dürfte wissen manche Bruchstücke (vgl. Panzerbieter a. a. O. p. 11) bei andern Schriftstellern auf eine Schrift dieses Inhalts hin. Auch vermerket das Auffallende, daß Diogenes in einer Schrift dieses Titels auch über die αγγη gesprochen haben will, wenn man bedenkt, daß er in jener früheren Schrift nur beiläufig und zum erstenmale über diesen Gegenstand handelte, und denselben in der spätern Schrift περ φυσικης für sich und ausführlicher behandeln konnte. In Hinsicht des übrigen Theils dieser Stelle stimme ich Panzerbieter bei, welcher das ους πομπους — φυσικης als das dritte Buch des Sagen ansieht, und aus dem Vorigen γυγωνα dazu ergänzt; ferner habe Diogenes auch seine dritte Schrift: über des Menschen

Diogenes Laertius führt den Anfang einer Schrift an, der für seinen philosophischen Geist und sein Streben nach Gründlichkeit und Verständlichkeit ein rühmliches Zeugniß ablegt. Bei jeder Belehrung muß man, sagt er, von einem unbezweifelten gewissen Satz ausgehen, der Vortrag aber muß Einfachheit und Würde haben *). Simplicius hat uns aus des Diogenes von Apollonia Schrift von der Natur einige Gedanken über den ersten Grundsatz der Philosophie erhalten, welche wir nachher anführen werden.

Im Ganzen hatte Diogenes das System seines Lehrers, des Anaximenes, angenommen; aber er hatte es deutlicher entwickelt und auf Gründe zurückzuführen gesucht. Daher unterschied er deutlicher den Grundstoff und die Grundkraft, ob er gleich beide in einem Wesen vereinigte; auch fühlte er dringender das Bedürfnis einer verständigen Ursache; nur erhob er sich nicht zur Idee einer absoluten Ursache, sondern dachte sich dieselbe gebunden an die unendliche Luft, mit welcher sie Alles durchdringt. Die Gründe dieses Materialismus entwickelt er bestimmter. Einige Anaxagorische Sätze sind hier und da eingewebt. *) Die

Natur, über welchen Gegenstand hier und da so manche eigenthümliche Ansicht des Diogenes mitgetheilt wird, abgefaßt; und weder die Bemerkung, „daß die Philosophen damaliger Zeit noch so wenig schreibselig gewesen“, noch der Umstand, daß Diogenes L. von einer Schrift des Apolloniaten nur im Singular spreche, kann als ein triftiger Grund für das Gegentheil gelten. So bleibt Schleiermachers Vermuthung, daß Simplicius die Stelle, die er anführt, mißverstanden, grundlos, um so mehr, da er das Wie des Mißverständes nur durch eine noch schwächere Vermuthung zu flügen geneigt ist.

A. v. S.

3) Diogenes Laert. IX, §. 57. vergl. VI, 81. λόγου παντός ἀρχόμενον, δεῖται μὲν ἡ φύσις εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμειβόμενον παρὰ τοῦ αὐτοῦ τὴν δὲ ἐμφανέαν ἀπλὴν καὶ σιμῶν.

*) Vgl. die Anmerk. *) S. 427 f. Wenn wir annehmen, daß Anaxagoras heraustrat aus der Reihe der Jonier und von ihrer Lehrtact sich trennte, so können wir sagen, daß sie Diogenes p. A.

Grundsätze seiner Philosophie sind folgende, so weit wir sie aus den wenigen Fragmenten seiner Schriften kennen.

I. Außer dem Grundsatz, aus Nichts wird Nichts, den er mit allen Philosophen dieser Zeit gemein hat, stellte er folgenden, ihm eigenthümlichen, Grundsatz auf: Alle Dinge in der Welt müssen ihrem Wesen nach einartig seyn. Sie könnten schon nicht ein Ganzes ausmachen, wenn sie nicht ein und dasselbe Wesen hätten, zu dem nur noch neue Bestimmungen hinzukommen. Denn ohne Gemeinschaft eines und desselben Wesens könnte keine Verbindung, kein Zusammenhang unter den einzelnen Theilen der Welt statt finden; keines könnte auf das andere wohlthätig oder schädlich wirken. Aus der Erde könnte keine Pflanze, kein Thier, noch sonst etwas hervordachsen, wenn das Erzeugte nicht mit dem Erzeugenden einverleibtes Wesen hätte *). Ungeachtet alles Bestrebens nach

ergänzte und zum Bewußtseyn erhob. Dies beweist schon der besondern Anfang seiner Schrift nach Diog. Laert., in welchem er über die Erfordernisse eines solchen Anfangs reflectirt (s. Anm. 3.), noch mehr aber die wahrscheinliche Fortsetzung bei Simplicius (Anmerk. 4. u. 5.), welche mit zeigt, daß er nicht bloß, wie seine Vorgänger, ein materielles Urprincip suchte oder setzte, sondern sich auch des Grundes bewußt wurde, warum man ein Urprincip für alle Dinge suchte; nemlich um die Gemeinschaft der Dinge im Wachsen und Leiden, so wie das Entstehen derselben aus einander, und das Vergehen in einander zu erklären. Hiermit nahm er auch, wie die übrigen Ionier, an, daß alle Dinge durch Veränderung des einen Substrats entstehen, was er in dem Bruchstücke durch *ἐκγενομένου*, und Aristoteles gewöhnlich (vgl. de gen. et corr. I. 1.) mit dem Ausdruck *αλλοιωσις*, bezeichnet. Durch seinen von ihm angeführten Grund aber konnte er sich zugleich darüber rechtfertigen wollen, warum er nicht zwei Urprincipien der Dinge, wie Anaxagoras und Empedocles angenommen, indem nemlich zwei durchaus von einander verschiedene, unveränderliche Grundprincipien, Veränderungen und Gemeinschaft der Dinge nicht erklären würden. Materialismus würde man aber die Ansicht des Diogenes mit unserm Verfasser doch nicht unbedingt nennen dürfen, weil er (vgl. Cap VI.) keine bloß wirkende Naturkraft zum Substrat machte.

H. d. G.

*) Diogenes Laertius IX. §. 57. οὐδὲν ἐκ τοῦ μηδὲ οὐτος γινώσκει, οὐδὲ ἐκ τοῦ μηδὲ οὐ φθινομένου [nicht eigene Worte des Diogenes s. H.] Simplicius in Physica Aristotelis S. 31 b. ἐπεὶ δὲ πάντα τοῦ μηδὲ γινώσκοντος, πάντα τοῦ οὐτος οὐκ ἐκ τοῦ οὐτος διαγενέσθαι

Deutlichkeit, ist der Beweis des Grundsatzes doch nicht deutlich entwickelt. Die Vernunft suchte einen Grund, um das Causalverhältniß und die Veränderungen der Dinge zu begreifen. So lange sie die Dinge an sich von den Erscheinungen nicht unterschied, mußte sie sich nothwendig in dem Auffuchen dieser Gründe täuschen. Diogenes glaubte ihn in der Identität des Wesens gefunden zu haben. Allein ob gleichartige oder ungleichartige Wesen verändert werden und auf einander wirken, davon ist die Möglichkeit gleich unbegreiflich. Nur die Einbildungskraft gewinnt dabei die Möglichkeit, sich alle Veränderungen als Gradationen, als Entfernungen und Annäherungen von einem Punkte, und nach einem Punkte hin zu denken. — Eine ähnliche Behauptung kam schon oben in Demokrits Systeme vor (siebenter Abschnitt Satz V. S. 343 f.)

II. Alle Dinge in der Welt sind also aus einem und demselben Wesen entsprungen, und kehren in dasselbe zurück. Alle ihre Veränderungen sind nur Modificationen desselben Wesens, durch welche ein Ding zwar etwas anders ist, als ein anderes, aber doch noch immer einerlei Natur mit demselben hat ⁵⁾.

οὐδὲν καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι, καὶ τούτῳ ἐνδεχόμενον· τί γὰρ τὸ ἐν ταύτῃ τῷ κόσμῳ εἶναι τὸν, ἢ καὶ ὅδωρ καὶ τ' ἄλλαι, ὅσα φαίνεται ἐν ταύτῃ τῷ κόσμῳ εἶναι, καὶ τούτων τί ἐστὶν τὸ ἕτερον, τοῦ ἑτέρου ἕτερον οὐ τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ὅς μεταπίπτει πολλὰ ὥς καὶ ἡγεροῦντο, οὐδὲν οὐτα μετασθῆναι ἀλλήλοις ἡδονῶν, οὐτα ἀπολαύσεως τῷ ἑτέρῳ οὐτα βλάβῃ· (so der gewöhnliche Text) οὐδ' ὅν οὐτα φύσει ἐκ τῆς γῆς γίνεσθαι, οὐτα ζῶντι οὐτα ἀλλοτρίως οὐδὲν, καὶ μὴ εἶναι συνίστασθαι, ὥς ταῦτα εἶναι. (Die Fortsetzung in der Nam. 5.)

- b) Simplicius in Physica Arist. I. c. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἐπεραιομένου ἀλλοτρίως ἀλλοτρίως γίνεσθαι, καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ μετασθῆναι. [Mit Recht glaubt Schielermacher, daß Aristoteles die in dieser und in der vorigen Anmerk. mitgetheilte Stelle im Auge gehabt habe, indem er (de gen. et corr. I. 6.) sagt: καὶ τούτῳ ὁρθῶς λέγει Διογένης, ὅτι τί μὴ ἢ ἐκ ὕδατος, ὅσα ἐκ τῆς γῆς καὶ τοῦ αἵματος καὶ τοῦ πνοῦν ἐκ' ἀλλήλων, οἷον τὸ θερμὸν ψυχρῶναι καὶ τούτῳ μετασθῆναι πάλιν, οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης ἐκ ἀλλήλων, ἀλλὰ ὅλον ἐκ τοῦ ἰσοκείμενον.

Diog. d. p.]

Ge

III. Der Grundstoff aller Dinge ist die Luft. *) Dieser Satz war von Anaximenes aufgestellt worden. **) Aber wahrscheinlich hatte Diogenes neue Gründe für denselben entwickelt, welche uns nicht mehr bekannt sind. Ein Grund lag wohl darin, daß diese Materie sich auf mannichfaltigere Art modificirt denken läßt. Sie kann in unendlichen Graden dichter und dünner, wärmer und kälter, trockener und feuchter, ruhig und bewegt seyn. Es läßt sich daher denken, wie aus einem und demselben Stoffe unendlich viele Dinge entstehen, und in denselben wieder zurückkehren †).

IV. Die Luft muß aber mit vieler Denkkraft angefüllt seyn. †) Dieses schließt er daraus, weil sie sonst nicht so vertheilt seyn könnte, daß sie das Maas und die Grenzen aller übrigen Dinge, des Sommers und des Winters, des Tages und der Nacht, des Regens und des Windes [und der Heiterkeit der Witterung] ent-

*) Ueber die genauere Folge dieser Sätze nach Simplicius Bericht siehe meinen Nachtrag zu dieser Untersuchung S. 438. A. d. F.

**) Wenn Aristoteles Met. I, 8. sagt: Anaximenes und Diogenes setzen die Luft früher, als das Wasser, und als Grundprincip der einfachen Körper, so ist in dieser allgemeinen Angabe, die allerdings noch mehr den Anaximenes angeht, von welchem man weiß, wie er die übrigen einfachen Körper oder Elemente aus der Luft entstehen ließ, (S. oben S. 72. Vgl. Ritter a. a. O. S. 33) die Ableitung der zusammengesetzten Dinge aus ihr keineswegs ausgeschlossen. Indessen gehört doch auch hierher, daß er behauptete, auch in dem Wasser sey Luft (Arist. de respir. c. 2.) A. d. F.

†) Diogenes Laertius IX, §. 57. στοιχείον εἶναι τὸν αἶρα. Simplicius in Physica Aristot. l. c. p. 33 a. μετέχει δὲ οὐδὲ ἐν ὁμοίῳ τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ αἵρος καὶ τῆς πυρρῆος εἰσὶν· ὥστε γὰρ πολυτροπὸς καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος, καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος, καὶ ὀρεκτὴν κινήσιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ διαφοραὶ εἰσὶν καὶ ἡδονῆς καὶ πόνου ἀντίποι. (Die Fortsetzung folgt in der zweiten Stelle der Anmerk. 8.)

†) Unmittelbar sagt die hierauf sich beziehende Stelle Anm. 7. nur, daß der (eine) Grundstoff, welchen Diogenes erfordert, die πυρρῆς in sich enthalten müsse. — S. unten meinen Nachtrag zu dieser Lehre. A. d. F.

hätte; kurz überhaupt aus der vollkommenen Einrichtung des Ganzen 7). Hier ist der Einfluß des Anaxagorischen Zeitalters unverkennbar.

V. Die Luft ist die Quelle alles Lebens und Denkens. Denn der Mensch und alle beseelte Wesen leben nur dadurch, daß sie Luft athmen. Ihre Seele, ihre Denkkraft, ist nichts als die Luft, die wärmer ist, als die äußere uns umgebende, und kälter als die Sonnenluft. Mit dem Athemholen hört das Leben und das Denken an. 8.) — Da die Luft so vieler Modificationen fähig ist, so läßt es sich begreifen, wie es so mannichfaltige belebte Wesen geben kann, die an Gestalt, Lebensart und Vorstellungsweise alle von einander verschieden sind, ungeachtet ihnen allen dasselbe Wesen zum Grunde liegt, durch welches sie leben, sehen, hören und denken 9). Auch der Saame der Thiere ist ein luftartig

7) Simplicius in Physica Aristotelis p. 31 b.) ἀεὶς ὅς ἐστιν, ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ νοητὸς πολλὰ, „ὅτι γὰρ αὖ, φησὶν, οὕτω διδασθαι οἰοῦνται ὅτι ἀνευ νοητοῦ, ὥστε πάντων μεταξὺ ἔστι χυμώδες τι καὶ θερμὸν, καὶ ψυχρὸν καὶ ἡμέτερον, καὶ ὕδωρ καὶ αἷμα καὶ εὐδωρ, καὶ τὰ ἄλλα ἐν τῇ βούλει αὐτοῦ εἶδος, ἐν ᾧ οὗτοι διακρίνονται, ὡς αὐτοὶ καλλέοντες.“ — [Hieran schließen sich die Worte Anax. 8. Bei Augustin de civitate dei VIII, 2. heißt es: Diogenes aerem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent, sed cum vires compositam divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset.

Aug. d. 8. :

8 a) Simplicius in Physica Arist. l. c. p. 32 b. unten: ἀεὶς ὅς ἐστιν καὶ ἀνθρώπος καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ ἥτις ἐστὶν ἀεὶς [anticipirende Worte des Simplicius; siehe meinen Nachtrag unten] καὶ ἐν καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ νοητὸν ἔχει, ἐν δὲ πρὸς τοῦτοις καὶ τὰς μεγάλας οὐμίας. ἀνθρώπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀπλῶς ὡς ἐν αἵματι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ καὶ νοητὸς, ὡς διδιδόται ἐν τῇ τῇ συγγράμῃ ἐμφανῶς. καὶ καὶ τοῦτο ἀπαλλοτρίη, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νοητὸς ἀπολείπει.“ [dann fährt Simplicius fort: αὐτὸς μὲν ὀλίγον σπέρμα ἐκτὸς αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τοῦτο ἀπαλλοτρίη, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νοητὸς ἀπολείπει.“] [dann folgen des Diogenes Worte, welche Anax. 12. von unsrer Besch. angeführt werden. —]

8 b) Simplic. l. l. p. 33 a. „καὶ πάντων τῶν ζῶων δὲ, ἡ ψυχὴ τῶν αὐτῶν ἐστὶν, ἀπὸ θεομορφίας μὲν τοῦ αἵματος ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ μάλιστα ἀπὸ τῇ ἡμῶν πολλὰ ψυχρὸς. ὁμοίον δὲ τοῦτο εἰς θερμὸν ἔργον“

ges Wesen⁹⁾. Das Denken aber erklärte er durch den Umlauf der Luft mit dem Blute in den Adern. Der Hauptsitz der Seele ist in der mit Luft angefüllten Brusthöhle¹⁰⁾. Wie er die äußern Empfindungen seiner Hypothese gemäß erklärte, läßt sich leicht denken. Plutarchus hat etwas davon aufbewahrt, nemlich die Entstehungsart der Gehör- und Geschmacksempfindungen betreffend; die letztere ist nicht sehr deutlich¹¹⁾.

των ζώων εστιν, οτι ουδε των ανθρωπων αλληλοις, αλλα δια-
φορα μιν εν ου, αλλ' εστι παραπλησια εναι, ου μιντοι
αποκλειστος γε ομοιον γε ου, ουδαν δ' οιοντι γινεσθαι των ιερο-
συμμετων ιερον ιερον, πριν το αυτο γενεσθαι. ετι ουτ' ηδυντρο-
που ανουης της ιεροσυμμετος, πολυτροπα και τα ζωα και πολλα,
και ουτε ιδεαν αλληλοις εοικοντα ουτε διαταν, ουτε νοησι, υπο
του πληθους των ιεροσυμμετων. ομως δε παρτα τη αυτη και ζη
και ορη και ακουει και την αλητη νοησιν εχει υπο του αυτου
κατα.

- 9) Simplicius in Physica Aristotelis B. 33. ορετης δεκνυται, οτι
και οπρμα των ζώων πρηνεμαδες εστι, και νοησις γινον-
ται, του ατρος εν τη εικασι το ολον σωμα καταλαμβανοντες
δια των φλεβων. εν ος και ανατομην ακριβη των φλεβων παρα-
διδωσιν — [Erstere hat uns Aristoteles (Histor. an. III, 2.) wenn
auch nicht mit den eigenen Worten des Diogenes aufbewahrt. Bgl.
Schleiermacher a. a. O. S. 90. Es heist da zuletzt von dem
Blute, das in die Zeugungsthelle geht: υπερβαλλον δε εις τους
τοπους τούτους, λεπτον, και θερμον και σπρονδες γινεται.
Hiermit stimmt die Angabe des Senofonius (die natal. C. VI.) übere-
ein: ex humore primum carnem fieri, tum ex carne ossa ner-
vosque et ceteras partes cancl. Bgl. auch Clem. Alexandr. paedag.
I, 6. p. 126. Poit. Zuf. d. S.]

- 10) Plutarch. decret. Philos. I. IV, c. 5. Διογενης (το της ψυχης
εγχεομινον ειναι) εν τη σπληνικη κοιλια της καρδιας, ητις
ουτ' ανουμωσιν. [Schleiermacher a. a. O. S. 92. ist gegen die-
sen Bericht und die Stelle V, 18. (s. folgende Anm.) etwas mis-
trauisch, „weil Diogenes doch auch Luft im Kopfe annahm;“
- indessen konnte doch Diogenes die arterielle Herzkammer als den
Mittelpunkt des Lebens ansehen, und im wachenden Zustande
eine Vertheilung desselben nach den äußern Theilen, wodurch die
Wahrnehmung des Aeußern bestimmt würde, annehmen.
Zuf. d. S.]

- 11) Plutarchus Decret. Philos. IV, c. 16. Διογενης (ανουεν ειναι)
του εν τη καρδια ατρος ετι της φωνης τυπωματων και ανουμω-
σιν. Cap. 18. Διογενης τη σπληνικη της γλυκντης και τη μιλω-
σιν, και δια το σωματιν της απο του σωματος εις αυτου
φλεβας, διακινεσθαι τους χυλους διακινεσθαι εις την αισθησιν και
εις εγχεομινον, καθανιστ' απο σπογγιος. [Schleiermacher hängt die

VI. Die Luft wirkt überhaupt in Allem und Alles, durchdringt Alles, ordnet und regiert Alles ¹²⁾.

Die Luft ist also nicht allein der Grundstoff des Universums, sondern auch die Grundkraft, das denkende, wirkende Princip der Welt. Als Grundwesen, aus dem alle Dinge bestehen, kommt ihm Erkenntnißkraft zu; als das dünnste, feinste Wesen, besitzt es Bewegkraft ¹³⁾.

Es ist ein merkwürdiger Umstand, daß Diogenes nicht des Anaxagoras Idee einer außerweltlichen Intelligenz benutzt hat. Denn die Luft ist in seinem Systeme nicht etwa das Behälter der Denkraft, sondern die

Erklärung des Schlags mit seiner Hypothese von der Luft als αρχη zusammen ib. lib. V, cap. 24. *Διογενής τι επι παν το αιμα διαχρισμενον, πληρωσαι μεν τας φλεβας, τον δε εν αυτοις περιεχομενον αερα ειναι ως τα σιγαλα και την υπαικουμένην γαστραν, υπεναν γυνήσθαι, και θερμότερον υπαρχειν τον θερμωτον ους δε απαν το περιωδες εν των φλεβων κληρη, θνητον ευχρησται.*
Zus. d. S.

- 12) Simplicius l. c. „και μοι δοκει το των νομων εχον αιμα ε ειναι παλουμενος υπο των ανθρωπων, και υπο τουτου παντας (παντα) ευδαιμονεσθαι και παντων κρατειν. απο γαρ μοι τουτου δοκει εδος αιμα, και επι παν σπινθηρι, και παντα διατιθεσθαι, και εν παντι εργαται, και ουτε μηδε εν ο τι μη μεταχει τουτου.“ [Ueber diese Stelle, deren Fortsetzung Num. 6. folgt, s. Schleiermacher a. a. O. S. 32. Anmerk. 1. und Ritter a. a. O. S. 49. welcher εδος für νομος nimmt, und es durch Brauch übersetzt; so entsteht aber ein tautologischer Satz. Sollte nicht vielleicht das Wort νομος sich in εδος durch Fehler der Handschriften verwandelt haben? Oder sollte vielleicht doch unter εδος der Charakter gemeint seyn, Sitte und Gebrauch der Menschen, von welchem Diogenes angenommen hätte, daß er ebenfalls wie Luft und Klima wechselte?]

Zus. d. S.]

- 13) Aristoteles de anima l. c. 2. *Διογενής δ' ειναι και ιππος τις, αερα (ψυχην ειναι υπολαμβανει), τουτου αιηδεις παντων λεπτομεριστατον ειναι και αρχην, και δια τουτο γινωσκειν τε και κινειν την ψυχην. η μιν πρωτον εστι, και εν τουτου τα λοιπα, γινωσκειν, η δε λεπτοτατον, κρητιστον αιμα.* [Zunächst sagt diese Stelle, daß die Seele erkenne, weil sie Luft sey, wie das Grundprincip, (nehmlich weil sie so das Gleichartige aufzufassen vermöge), und Bewegungskraft habe, insofern sie als Luft feinstheilig sey. So legte also Diogenes der ψυχη dieselben Eigenschaften wie Anaxagoras (vgl. Num. 50. S. 415.) bei, nur in verschiedenen Rücksichten.

Zus. d. S.]

Denkkräft selbst. *) Allein der menschliche Verstand war noch so wenig an reine Begriffe gewöhnt, daß selbst Anaxagoras, um diese Idee festzuhalten, ihr gleichsam ein materielles Substrat, den Aether, zugeben mußte. **) Auch sein Schüler Archelaus verfolgte jene leise Ahnung nicht weiter, sondern ging wieder, wie Diogenes, zu dem Materialismus zurück.

Nachtrag des Herausgebers, die Lehre des Diogenes von Apollonia betreffend.

Bis hitherto haben wir unsern Verfasser sprechen lassen. Hier aber wollen wir die Lehre des Diogenes zusammenzufassen versuchen, indem wir genauer dem Gedankengange des Diogenes folgen. Dieß wird geschehen, wenn wir uns mehr an die Ordnung halten, in welcher uns Simplicius die aufbewahrten Stellen aus dem Buche desselben mittheilt. Hier folgt nehmlich auf die Sage, daß das Urprincip nur eines seyn könne, und alle Dinge Veränderungen desselben sind (welche unser Verfasser unter I. und II. vorgetragen hat), zunächst die weitere Bestimmung, welche Diogenes diesem einen Princip gab, daß es nehmlich auch die *νομος* in sich enthalten müsse. Dieses wird auch zusammengefaßt in der Stelle, (Zusatz zu Anm. 13.,) in welcher Diogenes das Grundprincip ewig, unsterblich, — nehmlich als bleibende Grundlage der Dinge, — und Vieles wissend nennt. Schleiermacher (a. a. O. S. 87.) hat sehr richtig bemerkt, daß Diogenes erst in der unter Anm. 12. mitgetheilten Stelle es unmittelbar

*) Wenn Diogenes das Princip des Lebens der Dinge, wie der Bewußtseyns und der verständigen Anordnung, in seiner Einheit *νομος* nannte, (s. oben Anm. zu S. 432.) so konnte er meinen, daß er als diejenigen zu stehen, welche die bewegende Kraft von dem Stoffe trennten, indem er jene selbst in diese versetzte. A. d. F.

**) Dieß hat der Verf. oben VIII Abschn. Cap. X. S. 403 f. gebrüht.
A. d. F.

6 a r ausgesprochen, daß das eine Substrat, (die *αρχή*) welches er zugleich als verständig und als Quell des Lebens bestimmt habe, die Luft sey. Daß der eine Grundstoff, welchen er fordert, Bewußtseyn (*νοῦς*) in sich enthalten müsse, dafür stellt er nun (nach der Stelle Anm. 7.) den Grund auf, daß ohne dieses eine solche Vertheilung desselben nicht möglich wäre, wie sie in der geordneten Einrichtung des Ganzen wahrnehmbar ist — wobei Diogenes freilich in der Wahl der Beispiele schon auf die Luft hinsieht. Und so betrachtet er das Grundprincip als Ursache objectiver Zweckmäßigkeit in den Erscheinungen. Darauf setzt er aus einander, daß dasselbe Princip zugleich den Grund des Lebens und des Bewußtseyns für Menschen und Thiere enthalten müsse, und führt dafür an, (erste Stelle Anm. 8.), daß sich dieß bei Menschen und Thieren wirklich also finde, indem an die Luft, welche sie athmen, Leben und Bewußtseyn geknüpft sey. Nun spricht er aus (nach der Stelle Anm. 12.): die Luft ist also nach meiner Meinung das, was das Bewußtseyn enthält und das Allbeherrschende, und setzt dem Grund hinzu, daß Alles von ihr abhängt und daß sie in Allem anzutreffen sey. — Hierbei bemerkt Ritter sehr richtig (Gesch. der ion. Philos. S. 45.) daß Diogenes das Leben des Menschen mit Bewußtseyn als das Ebenbild des Weltalls angesehen, und dem Grundprincip darum dasjenige beigelegt habe, was ihm Bedingung des Lebens und Bewußtseyns zu seyn schien. Ferner sieht Diogenes die Verschiedenheit der Dinge als in den Modificationen begründet an, welche das eine Urprincip annehmen kann. Es scheint nemlich (nach der Fortsetzung des Bruchstücks vgl. Anm. 6. und 8.) als habe er sich hier die Verschiedenheit der Dinge selbst als Einwand entgegengestellt. Darauf erwidert er nun: die vielfältigen Modificationen der Luft (Wärme, Kältegrade u.) bestimmen auch die großen Verschiedenheiten der lebendigen Gattungen und der Individuen; aber diese Verschiedenheiten können doch das gemeinsame Grundwesen nicht aufheben, sondern setzen das Gemeinsame voraus. Darauf scheint er sich insbesondere zu der Erklärung, wie das thierische Leben und das Bewußtseyn aus der Luft entstehen könne, gewendet zu haben.

(nach der Stelle Anm. 9.) Für das Erstere führte er die Lustartigkeit des thierischen Saamens an, für das Zweite, daß Empfindungen und Wahrnehmungen entstehen, indem die Lust mit dem Blute den ganzen Körper durchdringe. Was aber das Verhältniß seines Grundprincips zu den, durch Veränderung desselben entstehenden Dingen anlangt, so fand es Simplicius auffallend, daß Diogenes ungeachtet dieses Verändertwerdens das Grundprincip dennoch ewig und unsterblich genannt habe. Θαυμαστον δέ, sagt er (L. I. p. 33 a,) *ὅτι κατὰ ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ (sc. αἵρος) λεγὼν τὰ ἄλλα γίνεσθαι; αἰδίων ὅμως αὐτοῦ φησὶ, λεγὼν „καὶ αὐτοῦ μὲν τοῦτο καὶ αἰδίων καὶ ἀθάνατον σωμα. τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δ' ἀπολύνει. καὶ ἐν ἄλλοις „ἄλλα τοῦτο μοι ὁρῶν δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μὴ καὶ ισχυρὸν καὶ αἰδίων τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἶδος ἐστὶ.“* Schleiermacher vermuthet (S. 89.) daß diese beiden Stellen zu denjenigen des Buchs gehört haben, in welchen der Grundstoff noch nicht als Lust bestimmt war, und daß sich denselben die zu Anmerkung 7. angeführte Stelle *ὅν γὰρ οὗτω — αὐτὸν νοησιος* gut anschliesse. Mag dem fern wie ihm will, so bezog sich die Verwunderung des Simplicius wahrscheinlich auf eine Reflexion des Aristoteles über die Lehre der Ionier, welche (nach Arist. Met. I, 8.) annahmen, daß die Wesenheit (unverändert) bleibe, die Affectionen sich verändern; indessen Diogenes das Grundprincip selbst sich verändern läßt und ihm, auch von Anaximenes darin abweichend, unendliche Verschiedenheiten, Modificationen zuschreibt, dasselbe aber doch ewig und unsterblich nennt. Aber wir haben schon bei Gelegenheit des Heraclit berührt, wie beschränkend die Aristotelische Vorstellung der *αρχὴ* ist. — Dem Diogenes blieb die Lust Dasselbe in allen Veränderungen. Die Entstehung aller dieser Veränderungen, oder die Entstehung der Dinge, soll Diogenes wie Anaximenes auf die Hauptveränderungen oder Verwandlungsarten des Verdünnens und Verdichtens zurückgeführt haben. So berichtet Simplicius nach Theophrast (in phys. p. 6 a.), wo es heißt *εἰς οὐ (αἶρος) πύκνωσιν καὶ μαρυνόμενον καὶ μεταβάλλοντος τοῖς παθίαι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν.*

Diog. L. IX, 57. sagt ebenfalls: τον δε αερα πυκνουμανον και αραιουμανον γεννητικον πυκα των κοσμων, und Philarch (bei Euseb. praep. ev. 1, 8.) wendet jene Lehre noch genauer auf die Weltordnung an, indem er sagt: κινεσθαι δε τα παντα, απιρους τε αυαι τους κοσμους: κοσμοποιη δε ουτως, οτι του παντος κινουμανον και η μιν αραιου η δε πυκταν γινομενον, οκου συνεκχυρη το πυκτον, συστροφην ποιησαι, και ουτω τα λοιπα κατα τον αυτον λεγον, τα κοσμοποιη την αυτη ταξιν λαβοντα τον ηλιον αποτελεσαι. — wo also Dünne und Dichtigkeit der Luft wie der auf die Bewegung zurückgeführt wird, durch welche sich das Leichte vom Schweren, das Obere und Untere geschieden haben soll. — Nun nennt aber Aristoteles, (vgl. Anm. 13.) die Luft als das Feinste (λεπτοτατον) das κενητατον, und Bayle (in seinem Wörterbuche) hat daher den Zweifel geäußert, wie denn Diogenes habe annehmen können, daß sie als das Feinste, Dünnsie, noch verdichtet werden könnte. Allein Aristoteles unterscheidet ja in der angeführten Stelle die Feinheit der Luft von der Eigenschaft, daß sie αρχη ist und meint, daß Diogenes der Seele, von welcher in dieser Stelle die Rede ist, die Bewegkraft wegen ihrer großen Feinheit belege. Die Luft aber an sich ist nach Diogenes Vorstellung sowohl der Verdünnung, als der Verdichtung, fähig. Dies setzt eine Bewegung überhaupt voraus, die ihr, weil Diogenes nur ein Grundprincip annahm, als Grundprincip vollkommen muß; wie Anaximander ebenfalls die Dinge aus seinem απειρον durch eigene Bewegung desselben hervorgehen ließ. Man könnte demnach annehmen, daß sie ursprünglich in einer Art von Mittelzustande sich nach beiden Richtungen hin bewegt habe, und daß so mit dem leicht Beweglichen der Gegensatz des Schweren, mit dem Feinsten zugleich das Dichte entstanden sey und Kraft der πορωσε, die in seinem Princip enthalten, die verschiedenen Zustände der Luft an verschiedene Dinge in der Welt vertheilt worden seyen. Dieses ist die einzige Weise, auf welche nach meiner Einsicht die Schwierigkeit sich heben läßt; denn was Maimonides dem scharfsinnigen Bayle (a. a. O. S. 745.) entgegensetzt, daß nemlich die Luft bald dünner bald dichter sey,

ist unzureichend, und Ritters Hypothese (a. a. D. S. 56.), daß sich Diogenes das Urwesen als eine von Wärme erzeugte Luft gedacht habe, erklärt die nachfolgende Behandlung, wie sie, nach des Eusebius Stelle, die Bildung des Sonnenkörpers bewirkt haben soll, ebenfalls nicht, und macht vielmehr die Wärme zum Grundprincip. Ritter führt für seine Hypothese jene Behauptung des Nicolaus von Damascus und des Porphyre an, (nach Simpl. in phys. Ar. p. 6 a. und 32 b.), Diogenes setze den Urstoff zwischen Luft und Feuer, oder habe ein Mittleres zwischen Luft und Feuer zur *αρχή* gemacht, welche Behauptung Simplicius in der Schrift des Diogenes nicht fand, weshalb er die Möglichkeit annahm, sie könne in andern von ihm nicht gelesenen Schriften desselben enthalten seyn. Schleiermacher, der jene Schriften (äugnet) behauptete, die genannten Männer hätten durch diese Annahme eine Aeußerung des Aristoteles erklären wollen, der oft ohne einen Namen zu nennen von Leuten spreche, die ein solches Mittel Ding zur *αρχή* gemacht hätten (a. a. D. S. 84.), und sie hätten einen solchen in Diogenes gefunden, wahrscheinlich dadurch veranlaßt, daß eine gewisse Wärme ihm Bedingung des Lebens ist, und ihm deshalb als die ursprüngliche Form, wenigstens als das nothwendige erste *πρώτος* der Luft erscheinen mußte.“ Es ist nicht wahrscheinlich, daß jene genannten Männer, von Aristoteles Aeußerung ausgehend, nach einem Manne, auf den sich dieselbe beziehe, solchen herumgesehen haben; schon aus dem, was Schleiermacher zuletzt anführt, läßt sich der Ursprung ihrer Behauptung gut erklären, und auch Simplicius scheint an einem Orte zu vermuthen, daß sie durch Erklärung und Beurtheilung, nicht durch die Lehre des Diogenes entstanden seyn könne, indem er gleich nach der oben (Anmerk. 4. u. 5.) angeführten Stelle sagt: als ich dies zuerst fand, glaubte ich auch, er rede von einem gemeinsamen Grundstoffe, der von den vier Elementen verschieden sey“ (*ταυτοῖς καὶ ὅγῃ πρῶτος εὐτυχῶν, μήτις ἄλλοι λέγουσιν αὐτὸν παρὰ τὰ τέσσαρα στοιχεία το κοινὸν ὑποκειμενον· τίς ποτε φησὶ μὴ αναμειγνυσθαι ταῦτα, μήτε μετακέντησεν εἰς ἀλλήλα, αὐτὸς δὲ τὸ αὐτὸν εἶναι ἢ ποτε*

καὶ μὴ το αὐτο καὶ ὑπεκίνο, ἀφ' οὗ πάντα ἐταροεισ-
ται). — Noch besser scheint sich mit jener Behauptung des Ni-
colaus und Porphyre daraus erklären zu lassen, daß man an-
nimmt, er habe den ursprünglichen Zustand seines Principes,
ganz ähnlich der Beschaffenheit der thierischen Seele (vgl. Anm. 8.);
wie einen Mittelzustand zwischen unserer Erd- und zwischen der
Sonnenatmosphäre gedacht, worauf dann Verdünnung und Ver-
dichtung gefolgt sei und jene Zustände geschieden habe. Das
aber geht aus andern Spuren hervor, daß er, unter den beiden
entgegengesetzten Modifikationen seines Principes, dem durch Ver-
dünnung bewirkten Warmen und Feuchten einen Vorzug vor
dem Dichten und Kalten gegeben. Hier kann man die
Bemerkung ziehen, daß (vgl. Anm. 9.) das Blut, welches den
Saamen bildet, sein, warm und schaumig seyn soll.
Hierauf scheint sich ferner die, von einem Luftunterschiede in Hinsicht
des Lebendigen handelnde Stelle zu beziehen (Plut. de plac. V, 20: *Διογενὴς μετεχειν μὲν αὐτὰ (τὰ ζῶα) τοῦ ποικίλου καὶ
αέρος, διὰ δὲ τὸ τὰ μὲν πυκνοῦντα καὶ ἀποθανεῖν καὶ
ὕγρασις μὴτε διανοεῖσθαι μὴτε αἰσθάνεσθαι, προση-
ρῶς δὲ αὐτὰ διακινεῖσθαι τοῖς μαιήτοσι, παρρησιαστέον
τοῦ ὑπεροπικοῦ*). Wie mangelhaft auch des Diogenes Ansicht
in dieser Stelle aufgefaßt seyn mag, so schließt sich letztere
doch an das oben angeführte Bruchstück an, und verdient wohl
darin Vertrauen, daß sie indirect den Vorzug der menschlichen
Seele in die leichtere und wärmere Luft setzt. Was aber die
Behauptung desselben anlangt, welche dem Lebendigen das *δια-
νοεῖσθαι* und *αἰσθάνεσθαι* abspricht, so muß man dieß ent-
weder für eine verdächtige Angabe des Pseudo-Plutarch halten,
oder dem Ausdrucke *διανοεῖσθαι* und *αἰσθάνεσθαι* die Bedeu-
tung einer klaren Erkenntniß und Wahrnehmung beilegen. Denn
von Diogenes wird ja das Athmen als Bedingung des Be-
wußtseyns angesehen, weshalb es (nach der ersten Seele
Anm. 8.) heißt: „der Mensch und die übrigen lebenden Ge-
schöpfe leben durch Athmenholen aus der Luft, und das ist ihnen
Seele und Bewußtseyn, und wenn dieses wegsfällt, so sterben sie
und das Bewußtseyn verlißt sie.“ Auch hängt, nach dem Plu-

Diogenes selbst V, 15. (*Διογένης γινώσκει μὴ τὰ βροτὰ
 αἰσυχᾶ, ἐν θερμασίᾳ δὲ ὅταν το ἀμφοτέρω θερμῶν, ἐν-
 ὅσως προχυδαίνους τὸν βροτὸν εἰς τὸν πνεύμονα ἐφελκε-
 ται*) das Leben des Neugeborenen mit dem Athmen an. Man
 behauptete aber Diogenes mit Anaxagoras (nach Aristoteles *de
 respirat.* I, 2.) daß alle Thiere athmen, und von den Fi-
 schen insbesondere behauptete Diogenes, daß wenn sie das Wasser
 durch die Kiemen herauslüften, so zögen sie aus dem dem Mund
 umgebenden Wasser, mittelst der dadurch in ihm entstandenen
 Leere, die Luft in sich. Er mußte also auch allen Thieren Le-
 ben und Bewußtseyn beilegen; wenn auch den einzelnen
 im beschränkten Maße. Dieses Athmen und Leben aber machte
 er selbst von den Maße der Luft, oder dem Verhältnisse der in-
 nern und äußern Luft, abhängig; was auch aus der Behauptung
 des Diogenes bei Aristoteles (*de respirat.* C. 8.) hervorleuch-
 tet: die Fische sterben in der Luft, weil sie zu viel Luft ein-
 zögen (*ὅτι τὸν αἶρα πολλὴν ἔλκουσι ἐν τῷ αἵρῳ, ἐν δὲ τῷ
 ὕδατι μετρίον, καὶ διὰ τοῦτο ἀποθνήσκουσιν.*) Deutlicher wird
 dieß auch durch Betrachtung des Verhältnisses, in welches er die
 Lebenszustände zu dem Tode, und das höchst Lebendige zu dem
 schielbar Leblosen setzt. Denn bei dem Sehen und Hören
 wird (nach den Ann. 11. angeführten Stellen des Pseudoplatarch)
 ebenfalls Luft von außen mit der Luft im Innern, auf verschie-
 dene Weise, verbunden; im Schlafe, wo die Wahrnehmungen
 aufhören, tritt das Luftartige in das Innere zurück; beim Tode
 entweicht es aus den Adern. Die niedrigste Stufe der Verbin-
 dung der Luft mit den Dingen erscheint aber, nach einer von
 Schleiermacher angeführten Stelle des Alexander von Aphrodisias,
 (*quaest. nat.* II, 23. fol. 18.), in den Dämpfen, welche die
 Metalle (*τὰ μέταλλα*) von sich geben und einsaugen, einige mehr
 (wie Kupfer und Eisen), andere weniger. Und in dieser ver-
 schiedenen Vertheilung der Luft an die Dinge (vgl. die Stelle
 Ann. 7.) scheint eben die *νοησις*, welche Diogenes seinem Alles
 erfüllenden Principe beilegte, einigen Dingen aber absprechen mußte,
 zu beruhen. Um nun sein Princip auch bis zu seiner Weis- und
 Himmelhöhe zu verfolgen, so erinnern wir zunächst, daß die

Leuchtend Lufttheile nach oben sich bewegt und dem Sonnenkörper
 gebildet haben sollen, das Dichte sich in eine Masse (*συστο-*
γησεν κοινῶς nach Plutarch. bei Euseb. I. 1.) geballt habe.
 Daher wird die Erde (wie bei Anaxagoras) in die Mitte gestellt,
 und empfängt (nach dem dunkeln Berichte des Diog. L. IX, 57.)
 durch die von der Wärme herrührende Kreisbewegung ihre
 Consistenz, (*ἐν οὐρανῷ αἰσχυρῶς κατὰ τὴν αὐτὴν τὴν ἰσχυ-*
ρὸν περιστροφῶν, worin Ritter S. 64. Anm. 46. das *περιστροφῶν*
 findet) ihre Dichtigkeit aber von der Kälte. Wie Diogenes die Sonne
 durch leichtere Lufttheile, die sich nach oben bewegten, entstehen
 läßt, so scheint er auch die Sterne angesehen zu haben, die
 er (nach Pseudoplatarch II, 13. Stob. ecl. p. 508.) für Blum-
 steinartige Körper (*κρυσταλλοειδῆ* Theodoret. de Gr. affect.
 cur. IV. p. 530.; Stobäus nennt auch die Sonne so, I. 1.
 528. und berichtet, daß sich auf sie die Strahlen des Äthers stützen)
 und für feurige Ausathmungen der Welt hielt (*διανοίας*
τῶν κόσμων) unter denen viele uns unsichtbar sind. Und so wird,
 wie Ritter richtig bemerkt, das Bild des physischen Athmens
 auch auf die Weltverhältnisse im Großen übertragen. Der
 Pseudoplatarch II, 1. sagt, daß D. das Ganze für unendlich, die
 Welt aber für endlich gehalten habe, womit wohl der Unterschied
 des unendlichen Grundprinzips und der einzelnen Erscheinungen
 als solcher gemeint ist; wenn er dagegen unendliche Welten (nach
 Simpl. in phys. p. 257 b. vgl. Diog. L.) behauptete, so konnte
 dies von den unzähligen Gestirnen, oder von den mehreren Wel-
 ten gelten, welche nach einander entstehen und vergehen, wie
 es auch Simplicius versteht; denn Diogenes nahm auch
 einen Untergang der Welt an, und nicht nur Alexander von
 Aphrodisias berichtet nach Theophrast (in Arist. meteorol.
 p. 91 a.) von einer allmählichen Austrocknung der Erde; auch
 der Bericht des Pseudoplatarch und des Stobäus redet von ei-
 ner Verbrennung der Erde (ecl. phys. p. 416) und Verlösch-
 ung der Sonne (ibid. p. 528.) Daß aber Diogenes, wenn er
 sein Grundprinzip für unendlich hielt, auch kein Leeres (wie
 Diog. L. a. a. D. berichtet,) habe annehmen können; hat Ritter
 a. a. D. S. 65. richtig bemerkt.

Archelaus aus Milet, nach andern aus Athen, war der letzte Ionische Philosoph, (bl. um. 80. v. Chr.) der aber, so wie Anaxagoras, in Athen philosophirte¹⁴⁾. Von seinen Lebensumständen ist fast gar nichts bekannt, und von seinen Philosophemen sind nur einzelne, wenig zusammenstim- mende, Nachrichten vorhanden. Er nahm, wie Simplicius sagt, einerlei Principien mit dem Anaxagoras an, nemlich die Homologierien und die Intelligenz; aber in der Anwendung derselben zur Erklärung der Weltentstehung

14) Diogenes Laertius IV. c. 16. *Αρχέλαος, Ἀθηναῖος ἢ Μιλήσιος, μαθητὴς Ἀναξαγόρου, ὃς ἐκ τῆς Μιλήτου, παθόντος Ἀναξαγόρου, διδασκαλίας ἠναγκάστηκεν.* Archelaus habe, heißt es hier, zuerst die theoretische Philosophie aus Jonien nach Athen gebracht. Wie dieses mit der Geschichte des Anaxagoras zu vereinigen sey, darüber hat Bayle in seinem Wörterbuche (Archelaus Note A) scharfsinnige Bemerkungen beigebracht. [In der angeführten Stelle des Diog. L. heißt es nemlich: οὗτος ἦρξεν ἐκ τῆς Ἰωνίας τῶν φιλοσοφῶντων μαθητῶν Ἀθηνᾶς (was wahrscheinlich Suidas a. v. *Αρχέλαος* benutzt hat) καὶ ἐλθὼν φησὶν, — παρὰ καὶ ἐλθὼν ἐκ τῆς ἰωνίας τῶν φιλοσοφῶντων. Da die erste Angabe mit Clem. Alex. Strom. II. p. 301. kreitet, so meint Bayle, Clemens habe nur sagen wollen, Anaxagoras sey der erste Ionische Philosoph, der in Athen gelehrt habe, Diogenes aber habe Recht, indem während des Anaxagoras Aufenthalt in Athen die Schule der Physiker in Jonien fortgegangen, und daher durch Archelaus erst eigentlich nach Athen verfest worden sey. Diese Ansicht ließe sich wohl mit der Diogenes und anderer späterer Berichtestatter Voraussetzung von einer ununterbrochenen Philosophenreihe vereinigen. Da aber Archelaus von Diogenes selbst, so wie von den andern Berichtestattern (vgl. Simpl. Num. 15. Cic. Tusc. Q. V. 4. Strabo XIV. p. 644. Euseb. praep. evang. I. 14. p. 301. XIV. 16.) Anaxagoras Schüler genannt wird, so ist wenigstens so viel gewiß, daß Archelaus die Lehrenweise nicht zuerst mit der ionischen Lehre bekannt gemacht hat. Leicht aber konnte der Compilator sich im Namen irren und von Archelaus sagen, was von Anaxagoras, dem obersten der Reihe *πρωτεύοντος* beigelegt wurde (s. oben S. 376. Num.) mit größerm Rechte gilt. Obgleich wir nichts von einer fortdauernden Schule des Archelaus in Athen, obwohl das Ende der ionischen Schule in Athen seit seiner Zeit nicht aufhörte. — Daß weder Plato, noch Aristoteles, ihn ausdrücklich erwähnen, beweist übrigens, daß er nicht durch hervorragende Originalität ausgezeichnet war und daß er wohl fälschlich von den Epikurern für den Lehrer des Ekkrates ausgegeben wird (wovon unten mehr). Erst Theophrastus schreibt über seine Lehrmeinungen (Diog. L. II. 45.) welche leider verloren gegangene Schrift. höchst wahrscheinlich die mittlere Quelle der spätern Berichte geworden ist. Auf. d. S.]

und der Naturerscheinungen suchte er seinen eignen Weg zu gehen ¹⁵). Indessen stimmen weder mit der letzten, noch mit der ersten Behauptung andere Zeugnisse überein. Denn nach dem Pseudoplatarch war sein Princip die unendliche Luft, und ihre Verdünnung und Verdickung; durch die erstere erklärte er die Entstehung des Feuers, durch die zweite die Entstehung des Wassers ¹⁶). Dieses nähert sich mehr dem Systeme des Diogenes von Apollonia. Ferner sagt Stobäus: er habe die Luft und die Vernunft für Gott, aber die Vernunft nicht für die weltbildende, oder vielmehr welterschaffende Kraft gehalten ¹⁷). Der angebliche Origenes tritt ebenfalls dem Simplicius bei, und sagt: Archelaus habe in Ansehung des Chaos und der Principien eben so gedacht, wie Anaxagoras, setzt aber gleich die Behauptung des Archelaus hinzu: in der Intelligenz (*νοῦ*) sey ursprünglich eine Mischung vorhanden gewesen ¹⁸). Alle diese angeführten Behauptungen, wenn sie acht sind, stimmen dafür, daß Archelaus eben sowohl des Diogenes, als des Anaxagoras Systeme folgte. Dem Anaxagoras trat er darin bei, daß er ein Chaos annahm, nicht die Luft für das Grundwesen der Dinge hielt;

15) Simplic. in Phys. Aristot. p. 6 b.) καὶ Ἀρχιλαὸς ὁ Ἀθηναῖος, ὃ καὶ Σωκράτη ἀνυποτάσσεται φασὶν, Ἀναξαγόρου γενομένου μαθητῆ, ἐν μὲν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τοῖς ἀλλοῖς πειρασμοῖς φαίνειν ἰδίαν τὰς ἀρχὰς δε τὰς αὐτὰς δίδωσι ὡς ἀπὸ Ἀναξαγόρου. [Ähnliches berichtet Clem. Alex. cohort. ad gent. V. p. 57. August. de civ. Dei VIII, 2. Alexand. Aphrod. περὶ μετέωρου sol. 142 b. Zus. b. S.]

16) Plutarch. De creat. Philosoph. I, c. 5. Ἀρχιλαὸς Ἀπολλοδώρου Ἀθηναῖος ἀεὶ ἀπαιρὼν καὶ τὴν περὶ αὐτὸν περικείμενην καὶ μαρτυρίαν (ἀρχὰς ἀπεφηνάτω)· τούτων δὲ τὸ μὲν εἶναι πῦρ, τὸ δὲ ἕδωρ. [Vgl. auch Stob. ecl. phys. p. 298. Sext. Emp. adv. Math. IX, 559.]

17) Stob. Ecl. Physic. p. 56. Ἀρχιλαὸς καὶ αἴρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, ἐν μάλιστα νομοποιεῖν τὸν νοῦν.

18) Origenes Philo. hom. 2. c. 9. οὗτος ἐν τῇ μίξει τῆς ἐλπίδος ὁμοιωσὶς Ἀναξαγόρου, τὰς τε ἀρχὰς ὡσαύτως. οὗτος δὲ τὸν νοῦν ἀνυποτάσσεται τῇ ἐνότητι μύθῳ. [Vgl. Ritter Gesch. der ion. Philos. S. 303.]

dem Diogenes aber darin, daß er die Luft zugleich als die Denkkraft des Universums betrachtete. Nur konnte er nicht behaupten, daß die Luft zugleich aus sich Alles mache, weil schon in dem Chaos verschiedene Stoffe vorhanden waren; und dieses soll wahrscheinlich der Zusatz des Stobäus: die Vernunft aber sey nicht das welterschaffende Princip, bedeuten. Aus einigen andern Behauptungen darf man schließen, daß er nicht sowohl die Luft, als die in derselben enthaltene Wärme für die Denkkraft oder überhaupt die Bewegkraft hielt. Denn nach dem Origenes meinte er, die Bewegung in der Welt habe damit begonnen, daß das Kalte und das Warme von einander geschieden worden; und das Warme sey das Bewegende, das Kalte das Bewegungslose ¹⁹⁾. Hieraus und aus Anaxagoras' Satz, daß die unendliche Luft das Chaos umgebe, läßt sich die obige Behauptung von einer ursprünglichen Mischung in der Intelligenz aufklären. *)

19) Origenes l. 2. *καὶ πῦρ καὶ τὴν ἀέρα, ἀποκρινομένην αὐτῷ ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἡρεῖται.* [Mit derselben stimmt Diog. L. II, 16. *ἐλεγε δὲ δὺο αἰτίαι αἰνὰ γινώσκουσιν, θερμὸν καὶ ψυχρὸν.* (Fabricius zu der angeführten Stelle des Sextus supplirt wohl richtig *νεφεαί*) und Stob. ecl. phys. p. 454. *ὡς δὲ θερμὸν καὶ ψυχρὸν συντίθεται τὸν κόσμον.* Zus. d. F.)

*) Archelaus scheint zunächst ein Chaos angenommen zu haben, in welchem unendliche verschiedenartige Atome vermischt waren. In dieser Annahme unendlicher Elemente, meint Simplicius, stimmt Archelaus mit Anaxagoras überein (in phys. p. 8 z. *ὅτι οὐ μὲν οὐκ ἀντίποινα τῷ πλεονεῖ καὶ ἀνταποκρίνεται τὰς ἀρχὰς λέγουσι, τὰς ὁμοιομερείαις τῶν αἰτίων ἀρχῶν* vgl. Origenes in der Stelle Anm. 18.) Bei Augustinus in der angeführten Stelle heist es: *etiam ipso de particulis inter se dissimilibus, quibus singula quaeque firrent, ita omnia constare putavit, ut incasso etiam mentem diceret, quas corpora dissimilia, id est particulas coniungendo et dissipando ageret omnia* — vgl. Fabricius ad Sext. Emp. p. 620. Mit Diogenes von Apollonia konnte Archelaus nun wohl annehmen, indem er an der Ionischen Lehre festhielt, daß dieses Chaos sich geschieden habe in Warmes und Kaltes, welches Diogenes 2. seine zwei Entstehungsurfachen nennt. In Hinsicht dieses Urgegensatzes verbindet sich die Angabe des Pseudo-plutarch (Anm. 16.) mit der des Pseudoorigenes und Diogenes 2.

Irishland scheint mehr Dipsiter, als Metaphor.

(Num. 19.) sehr gut. Das Dignon des Festern ist das wup des
Erstern; so wie das wuppon, damp. Des hier damp dem wuppon
gleichzusetzen sey, (Menege wollte bei Prognos 2. Dignon 1. sen)
zeigt wohl auch die folgende Stelle des Diag. 2, in welcher Pechel-
land aus dem Dignon und dem damp die Erde entsteht: λάβη
(εναυαυον — λάβηε lesen εναυαυον — εναυαυον εναυαυον εναυαυον
Dignon, wado poy eis to nupadec — al: nupadec — εναυαυον, wado poy)
wobei das Dignon als das Mächtige, Bewegende erscheint.
Eine Bestätigung finde ich auch in der Stelle des Plato Sophist.
p. 248 D. das δε διαπος εναυαυον, Dignon aus εναυαυον, εναυαυον aus
wuppon, εναυαυον. Es ist auch aus εναυαυον, welche Stelle auch
Grander ad Sophist. Plat. p. 365. auf unsern Archelaus bezieht;
denn von den Elementen ist dort erst in der Folge die Erde. Hier-
mit habe ich zugleich erklärt, warum ich der Meinung Ritters nicht
bestimmen kann, welcher, sich an des Euphronius Aussage haltend,
eine zu große Uebereinstimmung des Archelaus in den Grundansich-
ten, d. h. in der Annahme der Homöometrien und der Weisheit, als
des Bewegers des All, mit Anaxagoras annimmt, und darum
alle anderen hier angeführten Angaben verwirft, obgleich Euphronius
auch andeutet, daß beide dieselben Principien auf verschiedene
Weise gesetzt haben.

Nach Diogenes L. von bringt das Wasser unter Einfluss der Wärme, so fern es ins Feuer übergeht, oder, nach der andern Meinung, sofern es gerinnt und fest wird, Erde, sofern es aber herum fließt, Luft hervor (καὶ οὐκ ἀναίρουσιν, ἀλλὰ γίνονται) weshalb, wie Diogenes fortführt, die Erde von der Luft, diese aber durch den Umfassung des Feuers beherrscht wird (καὶ ὁ μὲν οὖν οὐκ ἀναίρουσιν, ἀλλὰ γίνονται καὶ οὐκ ἀναίρουσιν ἀναίρουσιν ἀναίρουσιν). Ebenso läßt Diogenes Erde und Luft durch Einwirkung des Feuers auf das Wasser hervorgehen. Hier steht aus der Bericht des Pseudo-Platon in so fern freiziehend entgegen, als er die unendliche Luft als das Erste anführt. Wenn doch Uebe sich wohl vereinigen, wenn man annehmen wollte, daß sich Archelaus das Chaos oder die Mischung vorbereitend unter dem Bilde der Luft gedacht habe, und Diogenes L. nur die beiden *ἀναίρουσιν* und *γίνονται* nur als die ersten aus ihm sich schreibenden Principien, als die Entstehungsurachen der übrigen Dinge genannt habe; wie auf ähnliche Weise Anaxagoras Luft und Feuer als die ersten Geschlechtern ansah (s. oben Nam. S. 393) Nur das eine möchte anstößig seyn, daß Archelaus nach der angeführten Stelle des Diogenes L. und Diogenes die Luft erst aus dem Wasser soll haben entstehen lassen. Diesem wäre nur dadurch auszuweichen, daß man annähme, Diogenes L. verstehe hier unter dem *αἶψα*, welches von dem Wasser ausgeht und vom Feuer beherrscht wird, die Luft im eigentlichen Sinne oder das bestimmte Element, welches sich selbst erst aus der Mischung geschieden. Tagesgen stimmt es mit des Pseudo-Platon Bericht sehr gut, wenn dann von *ἑκστάς* berichtet wird, Luft und Feuer sey ihm Wort, und von Diogenes, es sey ursprünglich eine Mischung in dem Feuer; denn indem Archelaus den Feuer mit der Luft, nach des Diogenes von

stiller gewesen zu seyn. Daher hatte er auch vielleicht den

Epollonia Welle, verband oder gleichsetzte, legte er ihn selbst gemischt nach in der Mischung; schwach ist es nicht der vom des Anaxagoras; doch will auch Stobäus sagen, indem er dann sogleich hinzusetzt *Ανταγορας τον νομικον τον Θωρ*. Von dem vom soll A. übrigens (ebenfalls nach dem Pseudoorigenes) behauptet haben, er sey auf gleiche Weise in allem Lebendigen. —

Wie nun das Wärme nach oben bei Entstehung der Dinge die Rolle des Thätigen, Bewirkenden hat, im Gegensatz des *ψυχρον* oder *ψυχρ.* so läßt A. auch (nach Stob. p. 416.) mit mehreren Andern die Erde durch Feuer untergehen. In Hinsicht der Weltansicht, unter denen er die Sonne (nach Diog. II, 17) für das größte hielt, scheint er der Meinung anderer Ionier gefolgt zu seyn, und sie für entzündete Massen gehalten zu haben (nach Stob. p. 510. *πυρρον πυρρον εις τον ουρανον, διατηρουν δι, vgl. Origenes*); in Hinsicht der Gestalt der Erde oder auch er vom Anaxagoras ab, indem er sie für rund hielt und in die Mitte setzte, weil die Sonne nicht für alle Theile der Erde zugleich auf- und untergehe (Orn. I, 1). Eigenthümlich ist auch seine Meinung über die ursprüngliche Entstehung der lebendigen Geschöpfe durch Erwärmung der Erde, die ihnen einen schlammigen Schlamm zur Nahrung dargeboten. (Diog. L. I, 1. *γεννησαν δε ολην τον ουρανον τον γην, τον αινον, τον ανθρωπον, τον ζωντανον, τον ψυχρον, τον υγρον*); wenigstens Elze vorher aber heißt es *γεννησαν τον ουρανον τον γην τον αινον, τον ανθρωπον, τον ζωντανον*. Nach Origenes hätte Archelaus gemeint, die Erde selbst sey erst ein Eumel gewesen, und daß, als sie an einer Stelle, wo sich Warmes und Kaltes mischte, erwärmt worden, die verschiedenen lebendigen Geschöpfe, die sich vom Schlamm genährten, aber sehr kurze Zeit gelebt hätten, hervorgegangen wären (*διεφυαντο τον γην τον ανθρωπον τον ζωντανον τον ψυχρον τον υγρον*. — Ritter schlägt vor *εργαστην τον ουρανον τον γην τον αινον τον ανθρωπον τον ζωντανον τον ψυχρον τον υγρον*, oder *εργαστην τον ουρανον τον γην τον αινον τον ανθρωπον τον ζωντανον τον ψυχρον τον υγρον*, zu *εργαστην τον ουρανον τον γην τον αινον τον ανθρωπον τον ζωντανον τον ψυχρον τον υγρον*.) Nach Origenes erhalten dann ferner die Thiere erst später die Fortpflanzungsfähigkeit, — *εργαστην τον ουρανον τον γην τον αινον τον ανθρωπον τον ζωντανον τον ψυχρον τον υγρον* — so daß Archelaus also hierin mit Anaxagoras (vgl. m. Anm. S. 411.) übereinstimmend gedacht hätte — und die Menschen sondern sich von den Thieren ab. Aus der unbestimmten Angabe bei Stobäus übrigens (p. 796): A. habe mit vielen seiner Vorgänger die Seele für Luft gehalten, läßt sich wenig folgern, doch stimmt sie mit dem andern Berichte desselben (Anm. 17.) Neben mir jedoch den Bericht des Pseudoorigenes hinzu (I, 1. *τον ουρανον τον γην τον αινον τον ανθρωπον τον ζωντανον τον ψυχρον τον υγρον* — Ritter schlägt s. a. O. S. 304. Anm. 14. vor: *εργαστην τον ουρανον τον γην τον αινον τον ανθρωπον τον ζωντανον τον ψυχρον τον υγρον* — so *εργαστην τον ουρανον τον γην τον αινον τον ανθρωπον τον ζωντανον τον ψυχρον τον υγρον*) so scheint Archelaus die Seelenfähigkeit in die Belebung des Körpers gesetzt, und die verschiedenen Gestaltungen der thierischen Geschöpfe durch den geschickten oder ungeschickten Gebrauch, oder die schnellere und langsamere Bewegung der Abtheilungen unterschieden zu haben.

U. d. G.

Beinamen *φυσικός* erhalten *). Er verbreitete sich über die Naturerscheinungen, und suchte diese zu erklären, ohne auf Principien zurückzugehen. Seine physikalischen Sätze gehören nicht hieher; aber er scheint auch in diesen die Forschungen des Anaxagoras und Diogenes benutzt zu haben **).

Diogenes L. berichtet, Archelaus habe auch über moralische und politische Gegenstände geschrieben ***), und führt von ihm die Behauptung an: der Unterschied zwischen gerechten und ungerechten, edlen und schändlichen Handlungen gründe sich nicht auf die Natur, sondern auf das Gesetz ²⁰⁾. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Archelaus, was mehrere Sophisten um eben diese Zeit thaten, die moralische Beschaffenheit der Handlungen aus bürgerlichen Verfassungen und Gesetzen zu erklären suchte. Unterdessen ist freilich dieses Zeugniß des Diogenes, welches hier ganz isolirt steht, von keinem großen Gewicht, und läßt die Gründe und den eigentlichen Sinn des Philosophen im Dunkeln †).

*) Da Metaphysisches von der Physik damals noch nicht abgesondert war, so ist diese Erklärung nicht glücklich; dieser Beiname, besonders, wie er bei Diogenes L. (S. Zus. zu Anm. 12. S. 446.) vorkommt, bezeichnet den Naturforscher oder den Philosophen der physikalischen (ionischen) Schule — im Gegensatz der ethischen, die mit Sokrates anhebt.

X. d. S.

**) Der Herausgeber hat sie in der vorliegenden Anmerkung in Verbindung mit seinem Principe aufzufassen gesucht.

X. d. S.

***) Dies berichtet Diogenes nicht; denn der Satz, welcher von ihm als Behauptung des Archelaus über das Ethische mitgetheilt wird, konnte in dessen Schrift über die Natur wohl vorkommen und schließt sich auch wohl an seine dort vorgetragenen Ansichten über die Bildung des Menschengeschlechts an. S. m. folgende Anmerk.

X. d. S.

20) Diogenes Laertius II. §. 16. καὶ τὸ δίκαιον οὐκ ἐστὶ καὶ τὸ ἀδίκαιον οὐ φύσις, ἀλλὰ νόμος.

†) Obwohl wir den Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* im Sinne der Griechen keinesweges mit dem uns geläufigen Gegensatz des Natürlichen und Positiven, dem häufig sogar — und zwar sehr willkürlich — die Bedeutung des Willkürlichen oder lediglich Conventionalen gegeben wird, unbedingt gleichbedeutend setzen dürfen, so fanden wir doch einen ähnlichen Gegensatz auch bei Demokrit, nehmlich *εἰρη* (wofür Diogenes L. IX, 44. auch *φύσις* sagt) und *το νόμιμον*, Wahrheit und Meinung; und so kann allerdings jener Satz des Archelaus heißen: Rechtes und Unrechtes ist nicht von Natur, son-

Zehnter Abschnitt.

Geschichte der Sophisten.

Nach dem Persischen Kriege ging in dem politischen und moralischen Zustande Griechenlands eine große Veränderung vor. In mehreren Staaten wurde die aristokratische Verfassung in eine demokratische verwandelt. Athen und Sparta waren während desselben die mächtigsten Staaten, und traten gegen einander in das Verhältniß des Gleichgewichts. Aber bald nachher wuchs die Macht der Athener

bern nur in der Meinung (Ansicht) der Menschen gegründet. Er könnte aber auch bedeuten: das Rechte und das Schändliche liegt nicht in der Natur, sondern beruht auf menschlichem Gesetz, d. h. geht erst aus Freiheit hervor; denn Ritters Vorschlag, den Ausdruck νόμος auf die vom Geist bewirkte Vertheilung in der Wissenschaft zu beziehen, [Vgl. Ritter a. a. O. S. 306.] möchte zu gesucht sein. Wenn die sophistische Richtung jener Zeit und zu der ersten Erklärung dieses Satzes geneigt macht, so wird die zweite durch den dürftigen Bericht des Pseudoorigenes — in Ermangelung besserer Quellen aber muß man die Spuren der Wahrheit auch in den minder authentischen auffuchen — etwas gestützt. In der Stelle nämlich, in welcher dessen Philosophumena von der Absonderung der Erbschöpfer von der Erde reden (vgl. m. Anmerk. zu S. 448.) heißt es weiter: und die Menschen sondereten sich ab von den andern Geschöpfen und setzten Kusthetes und Gesetze und Künste und Städte und andere Dinge ein. (I. I. καὶ διακρίσαντες ἀνθρώπων ἀλλήλους καὶ ἡγούμενος, καὶ νόμους, καὶ τέχνας, καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν.) Hier werden die Gesetze von der weiteren Ausbildung des Menschen, durch welche er sich von den Thieren absondert, abhängig gemacht; daher konnte sich daran der Satz schließen: Recht und Unrecht setzt ein menschliches Gesetz voraus; und Erckmann brauchte wegen dieses Satzes keineswegs eine besondere ethische Schrift abgefaßt zu haben, wovon auch Diogenes nichts berichtet. Könnte man dagegen einwenden, daß das Ethische auf diese Weise doch von etwas Positivem abhängig gemacht werde, so antworte ich, daß dieser Unterschied des allgemein (sittlich) Gesetzmäßigen und des positiven Gesetzes in unserm Sinne noch bei keinem früheren griechischen Philosophen, so viel wir bekannt ist, vorkommt. Indes läßt sich bei so unzusammenhängenden Nachrichten doch etwas sichere Entscheidung geben. M. v. S.

zu einer fürchterlichen Größe heran, welche die Freiheit aller kleinern Staaten bedrohte. Die Athenienser hatten zu dem glorreichen Ausgange dieses Krieges unstreitig das Meiste beigetragen; aber sie waren es auch, welche die größten Vortheile dadurch gewonnen hatten und sie am besten zu ihrem eignen Vortheil zu benutzen wußten. Eine aus den Ruinen schöner aufgebaute und befestigte Stadt, ein neuer Hafen, eine ansehnliche Seemacht, ein ausgebreiteter Handel, eine größere Masse circulirenden Geldes, welche theils aus der Beute der Perser, theils aus den Contributionen der Bundesgenossen nach Athen zusammenfloß, Ehre, Ruhm und vergrößertes Ansehen: das waren die wichtigen Vortheile, welche in kurzer Zeit errungen waren.

Die Folge von dem Allen war das Einbringen des Luxus, größere Verfeinerung, verbunden mit größerer Ausartung und Sittenverderben. Solons weise Staatsverfassung wurde größtentheils aufgelöst; an die Stelle der eingeschränkten trat nach und nach eine zügellose Demokratie, und in dem Maße, als das Ansehen des Staats und des Areopags, in welchem die Angelegenheiten des Staats nach Gründen überlegt wurden, abnahm, gewann die Redekunst, die nur auf augenblickliche Ueberredung berechnet ist, immer mehr Einfluß auf die Lenkung des Volkswillens.

Eine ähnliche Veränderung ging auch jetzt in dem Gebiete der wissenschaftlichen Kenntnisse vor. Die Männer, deren Philosophie wir bisher dargestellt haben, waren ruhige Forscher der Wahrheit. Die Erkenntniß selbst war ihnen die höchste Belohnung ihrer Bestrebungen. Sie opferten diesem Zwecke fast alle äußere Vortheile auf, lebten meistens in Dürftigkeit, stiller Einsamkeit und Entfernung von der Welt. Die Achtung und Ehre, welche ihnen erzeigt wurde, war ein freiwilliger Tribut an das Verdienst, aber kein Erfolg, für welchen sie ihre Schritte und Handlungen berechnet hatten. Sie wollten nicht glänzen, sondern Wahrheit finden. Die Entdeckungen, welche sie gemacht, die Systeme, welche sie erfunden hatten, um die Geheim-

nisse und Räthsel der Natur zu entziffern, waren aus tiefgefühlten Bedürfnissen ihres Geistes entquollen; uneigennützig theilten sie alle ihre Kenntnisse jedem mit, der sie mit eben so reinem Interesse suchte. Von ganz anderer Art waren die Männer, mit denen wir uns nun beschäftigen *). Nicht Wahrheit und eigne Ueberzeugung war ihr höchster Zweck, sondern Bewunderung, Ansehen und Gewinn. Sie sammelten Schüler und Anhänger um sich herum, und ließen sich ihren Unterricht theuer bezahlen; sie wanderten von einer Stadt zur andern, hielten Prunkreden, stellten ihre Kenntnisse öffentlich zur Schau aus, um auch außer ihrem Vaterlande zu glänzen, und Verehrer und Schüler anzuziehen. Die Gegenstände, über welche sie öffentlich redeten, oder in welchen sie Unterricht ertheilten, und die Art des Vortrags war nur auf die Gunst der Menge und auf Bewunderung berechnet. Nicht reines Interesse für Wahrheit und Wissenschaft lag ihren Bestrebungen, Untersuchungen und Vorträgen zum Grunde; sondern alle ihre Geisteskräfte, Talente und Einsichten waren dem Geiste der Selbstsucht und des Eigennutzes unterworfen. Dunkel, Großsprecheri, der Schein untrüglicher Einsicht und Wissenschaft, die Jagd auf Alleswisserei: dies waren die charakteristischen Züge, welche die Sophisten im Allgemeinen auszeichneten, und welche auch durch das äußere glänzende Gewand, in welches sie sich hüllten, durchschimmerten.

Die Erscheinung und die Lehrart der Sophisten war durch die Veränderung der politischen Verhältnisse, der Sitten und durch den Zustand der Philosophie in der damaligen Zeit vorbereitet und herbeigeführt. Mehrere Ursachen mußten mitwirken, um eine so vielseitige Erscheinung hervorzu-

*) Hier ist zu bemerken, daß unser Verf. in dem nächstfolgenden die Sophisten schon in der Ausartung schildert, in welcher sie die Sokratischen erblickten. S. m. Anm. zu S. 459. Die Verdienste der älteren Sophisten um Sprachlehre, Rechtsamkeit, Staatsverwaltung hat schon Weigert (Gesch. des Ursprungs, Fortgangs u. U. B. S. 175.) gewürdigt. Noch unpartheischer schildert sie Grotius Ideen u. S. 489 f. U. d. P.

bringen. Die vergrößerte Gewalt des Volkes vermehrte den Einfluß der Redekunst. Jetzt wurde die Kunst der Uebersetzung von Mehreren bearbeitet und in Regeln gebracht. Jeder Bürger der griechischen Freistaaten war durch die Großthaten der Griechen in dem Persischen Kriege zu einem höheren Selbstgefühl gekommen; er wünschte jetzt auch in der Lenkung der innern und auswärtigen Staatsangelegenheiten seinen Einfluß und sein Ansehen zu vermehren. Aber durch nichts in der Welt konnte er sich einen größern politischen Wirkungskreis verschaffen, als durch die Beredtsamkeit. Es durften sich nur Männer finden, welche sich in den Besitz dieser großen Kunst setzten, und sie konnten sich gewiß die günstigste Aufnahme und die dankbarste Belohnung versprechen. Auch war das Beispiel des Perikles dazu aufmunternd. Dieser große Mann, der durch seine Stimme nicht allein Athen sondern auch ganz Griechenland gleich dem Donnerer erschütterte, hatte, wie man glaubte, seine durchdringende Beredtsamkeit in dem Umgange mit Philosophen, dem Anaxagoras (s. oben 372 f.) und Zeno aus Elea gelernt. Der letzte war, so viel man weiß, der erste, der eine ansehnliche Summe Geldes für die Mittheilung philosophischer Kenntnisse bekam. Ein verführerisches Beispiel in den Zeiten des überhand nehmenden Luxus. Es veranlaßte, wie uns dünkt, die Verbindung der Philosophie mit der Redekunst, und das Bestreben, durch den Vortrag beider nach politischen Bedürfnissen Ehre und Geld, und durch Erlernung derselben den Vortheil zu gewinnen, über den freien Willen eines Volkes zu herrschen.

Die gewöhnliche Art der Erziehung und des Unterrichts war für diese Zeiten der Verfeinerung zu einfach und altväterisch. Die gymnastischen Uebungen, die Lectüre der Dichter und das Studium der Musik konnten jetzt den emporstrebenden Geist junger Griechen, zumal in Athen, nicht mehr befriedigen *). Desto willkommener waren jetzt neue

*) Sehr richtig bemerkt Heeren (Uebern. 3. Th. 1. Abth. S. 436.) in dieser Beziehung, daß die Erscheinung der Sophisten das Be-

Lehrer, welche die ganze Summe der damals vorhandenen Kenntnisse in sich zu vereinigen schienen, und damit noch manche neue Erfindungen verbanden; Lehrer, welche noch außerdem so gefällig waren, sich nach dem herrschenden Geiste, nach der Denkungsart des Volkes und jedes Individuums zu bequemen, und die emporkeimenden Neigungen mehr zu entflammen und zu nähren, als sie zu lenken und einzuschränken.

Dieses war auch die Partie der Klugheit. In diesem Zeitpunkte, wo nicht nur die politischen Verfassungen so gewaltsam erschüttert, sondern auch alle bürgerliche Verhältnisse, Sitten und Erziehung von dem Strome der Zeit überwältigt und verändert wurden, war nicht durch den Widerstand gegen den Geist der Zeit, sondern nur von kluger Nachgiebigkeit und Anschmiegung Vortheil zu erwarten.

Die Systeme, welche die Philosophen bisher über die Natur der Dinge und die Entstehung der Welt erfunden hatten, waren einander so widersprechend, daß sie bei dem unbefangenen Denker, der mit reinem Interesse für die Wissenschaft das bisher Geleistete betrachtete, entweder ein völliges Mißtrauen gegen die Vernunft erwecken, oder ihn zum gänzlichen Verlassen des bisher betretenen Weges nöthigen mußten. Allein dies war nicht die Ansicht dieser Männer, die nicht eben Wahrheit finden, sondern nur glänzen wollten. Sie konnten sich zwar nicht verhehlen, daß bis jetzt noch keine einzige feste Wahrheit entdeckt sey *), ja sie

bedürfnis des wissenschaftlichen Unterrichts in Griechenland, und dieses wiederum ein schon vorangegangenes Fortschreiten der Nation in ihrer geistigen Cultur auch unabhängig von jenem Unterrichte voraussetzt, und daß die Sophisten das Bedürfnis einer wissenschaftlichen (wir möchten dafür sagen allgemeineren) Bildung der höheren Classe der griechischen Nation zuerst fühlbar machten. (ebendas. S. 442.) „Sie hoben sich so schnell, und so außerordentlich, weil sie so tief in die Bedürfnisse der Zeit eingriffen.“ A. d. S.

*) Hier schimmert der Irrthum des Verfassers hindurch, daß die Wahrheit in festen Sätzen zu suchen sey. Das Wahre ist, daß die Sophisten, wie noch Viele unserer Zeit, den Zusammenhang in der früheren Entwicklung des Geistes nicht erkannten, weshalb ihnen nur widersprechende Meinungen entgegentraten. A. d. S.

behaupteten sogar kühn, daß die objective Wahrheit ganz unergründlich sey; allein diese Aussage, welche so skeptisch klingt, und alles weitere Forschen für unmöglich erklärte, hinderte sie nicht, einen weit kühnern und entscheidendern Dogmatismus, als bisher erhört war, aufzustellen. Im Besitze der Redekunst, wo es nicht auf Ueberzeugung, sondern auf Ueberredung ankommt, wählten sie im Besitze alles Wissens zu seyn, Alles behaupten, Alles widerlegen, und den subjectiven Schein in objective Wahrheit verwandeln zu können. Künstlich gedrechselte Perioden, schimmernde Tiraden, Wortverdrehungen, versängliche und auf Schrauben gestellte Fragen, und verdeckte Fehlschlüsse (Sophismen daher genannt) waren die Mittel, die zu diesem Zwecke führen sollten.

Nichts lag ihren Zwecken näher als Ethik und Politik^{*)}. Aber es läßt sich leicht voraussehen, daß sie in diesen Theilen der Philosophie, die bisher ohne wissenschaftliche Cultur geblieben waren, nichts Großes für die Wissenschaft leisten konnten, weil sie keinen wissenschaftlichen Zweck hatten, und, ohne Principien, nur auf einem Meere von Meinungen herumschwankten. Es war eigentlich keine Moral, sondern ein System von Neigungen, was sie an die Stelle jener setzten. Diese Verirrung ist ihnen aber zu verzeihen. Da die eigentliche Quelle und das Princip aller Moral noch nicht entdeckt war; da die Gültigkeit der moralischen Gebote auf der Religion beruhte, diese aber ein Gemisch von Aberglauben und unlautern moralischen Erkenntnissen war, und jetzt anfang, bei den heller Denkenden ihr Ansehen zu verlieren, so ist es keine unerwartete Erscheinung, daß Moralität als ein Hirngespinnst und Wahn der Einfalt er-

^{*)} Daher sagt Protagoras bei Plato (p. 313. E. Steph.) το δε μαθημα εστιν τυφουλια περι το των αναντων, οπως αν αριστα την αυτου οικιαν διοικει, και περι των της πολιτεας, οπως το της πολιτεας δυνατωτατος αν ειη και πραττειν και λεγειν, was Schleiermacher (Platons Werke Einl. zu dies. Gespr. S. 223.) kurz zusammenfassend die bürgerliche Tugend nennt. Doch gaben nicht Alle den Unterricht in derselben vor. Davon später. A. d. P.

schien, und der Mensch der Verbindlichkeit jedes andern Gesetzes entzogen wurde, dasjenige ausgenommen, welches die Natur ihm als physischen Wesen durch seine Kräfte, Gefühle und Bedürfnisse vorgeschrieben hat. Die Sophisten wollten als helle Köpfe glänzen, sie konnten also nicht dem Volks-
 äberglauben und den herrschenden Vorurtheilen hulldigen; sie verwarfen alle, freilich unlauteren und verunstalteten, religiösen und moralischen Gefühle, welche, so lange ihre wahre Quelle nicht entdeckt war, nur als Täuschungen und Blendwerke erscheinen mußten. Kann man sie tadeln, wenn sie, dem Geiste ihrer Zeit nachgebend, soviel an ihnen war, den religiösen Glauben und die moralischen Ueberzeugungen als Irrthümer bestritten und dagegen Glückseligkeit und Klugheit als das Princip aller Handlungen aufstellten? Aber freilich konnten sie auch keine Ansprüche auf Achtung machen. Denn wenn ihr Charakter moralisch gewesen wäre, so würden sie ganz anders verfahren seyn, und Irrthümer des Verstandes bestritten haben, ohne den Ansprüchen der moralischen Vernunft zu nahe zu treten.

Ungeachtet sie für die Begründung und Erweiterung der Philosophie als Wissenschaft nichts Wesentliches geleistet haben, und bei ihrem Zwecke, der immer nur auf ihr eigenes Selbst gerichtet war, nichts leisten konnten; so sind sie doch mittelbarer Weise für diese Wissenschaft wohlthätig geworden. Denn sie weckten den philosophischen Geist zum Nachdenken über die Quellen der philosophischen Irrthümer und zum Versuche einer systematischen Begründung derselben. Ihre das moralische Gefühl empörenden Behauptungen erregten bei dem besser denkenden Theile der griechischen Nation Unwillen, und ihnen haben wir es zu verdanken, daß die größten Geister die Principien einer gesunden Moral zu entwickeln anfangen. Denn jedes Uebel, wenn es auf das Höchste gestiegen ist, führt auch sein Gegengift bei sich. Eben so muß man es ihnen als ein mittelbares Verdienst anrechnen, daß sie Untersuchungen über die Sprache, über

die Gesetze des Denkens, über die Grundlage der Redekunst und Poesie veranlaßt haben *).

[illegible]

Um dieses Verdienstes willen verdienen die Sophisten mit allem Rechte eine Stelle in der Geschichte der Pädagogik.

geistliche Kugeln, vornehmlich aber die Staatskunst (s. Baumgarten § 457) zu lehren, und die Menschen im Staate zu bilden (nachdem ordnungsgemäß Plato Prot. p. 319 ff.) Dazu wendeten sie als allgemeine Mittel an die Dialektik und Rhetorik, welche dann leicht als schmeichele Künste der Unterredung und Ueberredung im Gefolge künstlicher Schicksal und Wendungen erschienen, durch welche die Sophisten in ihren öffentlichen Vorträgen besonders die Jünglinge in ihr Netz zogen und gewannen; daher ihnen das Verbrechen an mehreren Orten vorgeworfen wird. — Auswärtig bezeichnet der Begriff der Sophisten zugleich, wie oben bemerkt, den Standpunkt der reinen Westandebildung. Der Verstand, der als formale Thätigkeit sich auf alle Gegenstände wendet, und, der Furcht des Andern lehnend, nach den höchsten Gründen und Gründen fragt und entscheidet, war bis hier auftretende Macht. Er war von den Sophisten zu einer Herrschaft erhoben worden, welche sich, wie jede formale Herrschaft z. B. die geistliche, leicht und übermächtig zeigt. Das Verhalten an der Autorität der Religion und Euse des Volkes, mit welcher schon vorhergehende Dichter in Uebung gekommen waren, hörte auf; dort dessen wurde der formale Verstand herrschend, das noch eines festen Maßes bedürftig, in der Welt der Gründe zunächst nach Empfehlung, Meinung und Meinung, kurz nach subjectiven Voraussetzungen entscheidend, den sich als praeludisches Gedankenspiel durch Behauptung und Vertheidigung des Gegengesetzten (sichere Dialektik) äußert, und mit dem Jenseit an der Wahrheit endet. Hierdurch zeigen sich die Sophisten an der einen Seite, und der positiven Autorität gegenüber, als Leiter in ihrer vornehmlichen Weise, die auch in unserer neuen Kulturgeschichte vorkommt, welche positive Religion und Ethik zerstört, und an die Stelle des Objectiven das subjective Denken setzt andererseits als Virtuosen in der Reden und Disputation, dialektische Klopfschere und Gründe künstliche Krugschiffe (Sophismen), welche unter dem Schein um so mehr Eingang fanden, da dieses bewegliche Volk die Gewandtheit des Geistes im Kampfe liebt, und da jene Herrschaften die, in der demokratischen Verfassung so bedeutenden, Künste der Persuasion und der Reklamation so wichtig unterstützen und verstärken. Hiernach läßt sich auch ihr Verhältnis zur Philosophie und ihr Einfluß auf die Wissenschaft der Griechen überhaupt bestimmen und würdigen. Durch sie überhaupt durch die Sophisten wissenschaftliche Kenntnisse mannichfaltiger Art im Griechenland verbreitet wurden, so wurden auch philosophische Kenntnisse durch sie in Griechenland allgemein und öffentlich gemacht. Mit der frühesten Philosophie oder dem der Sophisten im weiteren Sinne zusammen durch die ionische und attische Schule; von jener empfing sie, wie es scheint, ihre Gestalt von der Natur; ihre Färbung aber ward durch die Eleaten und vornehmlich durch Jeno eingetretet. Aus diesem Grunde unterscheidet sich, welcher (s. f. Grundriss der Gesch. d. Phil.) der Sophismus als Uebergangsperiode zur attischen Philosophie betrachtet, 1811

sophie. Es muß nun gezeigt werden, wie die Sophistik entstand, welche in der folgenden Periode so wohlthätige Veränderungen bewirkte, und wie die einzelnen Sophisten einige Sätze und Resultate der bisherigen Philosophie weiter entwickelten und zu ihren Absichten anwendeten.

Von den Schriften der Sophisten ist nur sehr wenig erhalten worden*), nemlich nur ein Bruchstück aus einer Schrift des Gorgias, des Prodikos und des Kriatias, wenn man lehtern mit zu dieser Classe von Männern rechnen will. Die Kenntniß ihrer Denkungsart, ihrer Wissenschaft und ihres Vortrags verdanken wir meistens spätern Schriftstellern, vorzüglich dem Xenophon, Plato, und Aristoteles. Dieses ist freilich ein übler Umstand für die Unparteilichkeit der Geschichte, da die ersten zum wenigsten mit Sokrates gegen die Sophisten Parthei genommen hatten und uns diese nur von ihrer schwachen oder schwarzen Seite darzustellen pflegen. Es würde freilich vortheilhafter seyn, wenn wir diese Schilderungen mit den Schriften der Sophisten vergleichen könnten. Unterdessen ist

sche und italische Sophisten. — Zweitens wurde durch die praktische Uebung der Dialektik durch die Sophisten der Verstand verfeinert, die philosophische Sprache ausgebildet, und eine höhere Dialektik verbreitet, welche als Theorie und Kunst des Denkens von der Rhetorik sich absonderte; drittens wurde durch das Auftreten der Sophisten die Freiheit des Denkens befördert, und der der Wissenschaft notwendige Skepticismus angeleitet; viertens wurde durch die das Objective in der Erkenntniß aufhebende Sophistik das Bedürfnis einer tiefern Forschung nach den Grundlagen der Erkenntniß, und die Einsicht in den Widerspruch endlicher Verstandesbestimmungen gefördert, so wie durch Anwendung des Reasonnements auf das Praktische die Ethik und Politik eingeleitet, durch welche die attische Philosophie den Kreis der philosophischen Forschungen erweiterte. In diesen Beziehungen erscheint die Sophistik im griechischen Leben notwendig, und für die Philosophie eben so förderlich, als ihre Ausdehnung mit ihrem nachtheiligen Folgen sich daraus leicht begreifen läßt, bei deren ausführlicher Schilderung man gewöhnlich nur zu sehr verweilt.

H. d. G.

*) Über die Sophisten haben auch wenig geschrieben. Sie waren ihrer Art und Stellung nach weniger Schriftsteller, als vielmehr Männer, die durch Fertigkeit in mündlicher Mittheilung in Lehre, Rede und Gespräch sich geltend zu machen suchten.

H. d. G.

doch gar nicht glaubhaft, daß jene Schriftsteller aus Parteilichkeit Thatsachen entstellten, verdrängten oder vergrößert haben sollten. Theils waren die Sophisten halbe Zeitgenossen, oder doch zu nahe Gegenstände, als daß sie es hätten wagen können, die Rechte der Wahrheit zu verletzen und Unwahrheiten zu sagen, die ihre Leser mit Händen greifen konnte. Wenn auch ihre eigene Ansicht der Dinge und die Anhänglichkeit an ihr eignes System jene Philosophen verleitet, die Sophisten in manchen Stücken ungerecht zu beurtheilen, so mußten sie doch wenigstens die historischen Thatsachen unverfälscht wieder geben. Daß alle diese Schriftsteller, von denen keiner dem andern nachbetete, bei sehr verschiedenen Ansichten und Interesse, doch in der Hauptsache mit einander übereinstimmen, ist ein Beweis mehr für die Wahrheit ihrer Darstellung. Und was läßt sich anders von ihrem edlen Charakter erwarten? Zwar erzählt uns Athenäus, Gorgias habe, als er den Gorgias des Plato gelesen, versichert, er habe nie das gesagt, was ihn Plato habe sagen lassen, noch etwas dergleichen von ihm gehört¹⁾. Allein mit größerem Rechte kann man bezweifeln, ob das Gorgias gesagt habe; da es noch ungewiß ist, ob Gorgias noch nach der 95. Olympiade, in welcher Plato erst diesen Dialog schreiben konnte, gelebt habe²⁾. Doch gesetzt auch,

1) Athenaeus Deipnosophist. L. XI. αλλοι δὲ φασιν, ὡς ἀνέγνωτο ὁ Γοργίας τὸν Πλάτωνος διαλογὸν, πρὸς τοὺς παρόντας αὐτοῦ, ὅτι οὐδὲν τούτων οὐτε αὐτὸς οὐτε ἄλλος παρὰ Πλάτωνος. ταῦτα φασὶ καὶ Παιδων ἀνέγνωτα τὸν παρὰ ψυχῆς. (Welchen schlechten Auctoritäten Athenäus bei dem, was er gegen Plato sagt, gefolgt ist, bemerkt auch Schleiermacher zu dem Dialoge Gorgias, (Platons Werke II, 1. S. 468;) indeß scheint auch Cicero dem Plato hierin nicht unbedingt zu glauben. Bgl. de orat. III, 52. Ruf. d. G.)

2) Quintilian sagt zwar, Institut. Orator. III, c. 1. daß Gorgias über Sokrates hinaus gelebt habe, aber nicht wie lange. Plinius sagt, daß er sich um die 70. Olympiade eine goldne Statue zu Delphi habe setzen lassen, Histor. Natur. XXXIII, c. 4. [Wichtiger erzählen Andere, daß ihm dieselbe von seinen Bewunderern gesetzt worden sei z. B. Cic. de orat. III, 52. Bgl. Meiners Gesch. d. II. Th. S. 132.] Wenn auch dieses Datum unrichtig ist, so kann man doch kaum glauben, daß er einen so großen chronologischen

dieses Factum wäre richtig, so wirft es doch noch keinen Schatten auf Platos historische Treue. Denn es ist nicht nothwendig, daß der Dialog wirklich zwischen den redenden Personen gehalten worden, wenn nur sonst die Personen so sprechen, wie sie wirklich gesprochen hätten, wenn sie zusammengekommen wären. Dieses ist aber eine Eigenthümlichkeit des Platonischen Dialogs, in welcher er schwerlich zu übertreffen ist. Wie sehr sich Plato auch bei Fiktionen an den wirklichen Charakter der Personen gehalten, sieht man selbst bei der Schilderung des Gorgias. Wenn dieser in dem Dialoge dieses Namens Jedermann herausfordert, eine Frage, über welchen Gegenstand es sey, aufzugeben, und er verspricht sie auf der Stelle befriedigend zu beantworten: so hat sich Plato genau an die historische Wahrheit gehalten, denn es ist bekannt, daß Gorgias dies wirklich vor der feierlichen Versammlung der Griechen zu Olympia that³⁾. Wie genau ist nicht übrigens jeder Sophist von ihm charakterisirt? Jeder hat seine eigne Sprache, seine eigene Handlungsweise. Nirgendß deutlicher erhebt dieses als in dem Protagoras, wo mehrere Sophisten neben einander auftreten. Alles dieses ist ein Beweis von dem Bestreben und dem Talente des Plato, die Männer nach ihren Eigenthümlichkeiten darzustellen. Es kommt also dabei nicht darauf an, daß die Sophisten gerade das müssen gesagt haben, was sie Plato sagen läßt, sondern daß sie es auf ihre eigne, ihre Individualität bezeichnende Weise gesagt haben. Uebrigens vergißt auch Plato nicht, ihre ei-

Schniger sollte gemacht haben, als Meiners a. a. O. II, S. 224 glaubt, weil nach Quintilians Bestimmung Gorgias erst nach der 70 Olympiade müßte geboren seyn.

- 3) Platonis Gorgias Ed. Bip. IV Vol. p. 5. (Steph. p. 447 C. Bgl. p. 462 A. Cf. Menon. p. 70 C.) Cicero de Finibus Bon. et Malor. II, c. 1. de orat. I, 22. Nach Philostratus vitae Sophistar. praefat. geschah dieses zu Athen. [Daß dieses zu Olympia geschehen, sagt auch Plato in den angeführten Stellen nicht.] Wahrscheinlich ist aber hier Gorgias mit Hippias verwechselt worden. Bgl. Hipp. min. 563 C. und Cic. de orat. III, 52. Auf, d. S.]

genthümlichen Meinungen anzuführen, ohne ihnen fremde beizulegen. Endlich hat sich auch Plato genugsam gegen den Vorwurf der Partheilichkeit verwahrt, indem er durch sein eignes Urtheil den Sophisten Gerechtigkeit widerfahren läßt. Er gesteht ihnen den Besitz mannichfaltiger und seltener Kenntnissen zu, aber spricht ihnen den eigentlichen Sinn für Philosophie und Humanität ab, ein Urtheil, worin ihm jeder unpartheiische Wahrheitsfreund beitreten wird⁴⁾.

Nichts beweist aber mehr, daß Plato die Sophisten geschildert hat, wie sie wirklich waren, als die Uebereinstimmung des Aristoteles mit ihm. Wenn zwei Männer von verschiedener Denkungsart, Gesichtspuncten und Zwecken einer des andern Aussagen bestätigt, ohne daß man die geringste Verabredung annehmen kann, so kann diese Harmonie nur aus der Wahrheit der Thatsachen und der Richtigkeit ihrer Urtheile erklärt werden. Aristoteles Schrift von den sophistischen Trugschlüssen allein beweist, wie richtig Plato die Sophisten und ihre sophistischen Blendwerke geschildert hatte⁵⁾.

Wir können also den Plato und Aristoteles um so eher als sichere historische Quellen benutzen, weil die Sophisten zu ihrer Zeit oder kurz vor ihnen lebten, und sie daher die Denkart dieser Männer am besten kennen konnten. Ihnen werden wir daher auch vorzüglich folgen, und damit die Nachrichten anderer Schriftsteller verbinden.

4) Plato Timaeus Vol. IX. p. 285. (ed. Steph. p. 19 a.) το δε των σοφιστων γερος ου πολλων μιν λογων και παλαια πολυ τιμωρον ηγουμεν φοβουμαι δε μη πως, ατα πλεονητον ου κατα πολας οικησεις τε ιδιως ουδαμην διαρκητος, ευτοχον δ' αμα και φιλοσοφου ανδρων η και πολιτικων. [Dies schließt die von Mehreren gemachte Bemerkung nicht aus, daß Plato in seinen Dialogen berühmte Sophisten oft einfältiger darstellt, als es sich mit dem großen Rufe derselben vereinigen läßt. Zuf. b. S.]

5) Aber Aristoteles betrachtet in der angeführten Schrift die Sophistik seinem Zwecke gemäß nur von einer Seite, nemlich als falsche Dialektik, wie sie auch Plato de rep. VII. p. 148. ed. Bip. schilddet. H. b. S.

Das Wort *Sophist* hatte bis auf Plato und Aristoteles noch keine feste und bestimmte Bedeutung. Es bedeutete zuweilen so viel, als *σοφος* oder *φιλοσοφος*. Protagoras gab sich zuerst den Beinamen *σοφιστης* in einer andern Bedeutung, indem er darunter denjenigen verstand, der Andere zu Weisen macht. Diese Benennung erhielten vor und zu Sokrates Zeiten viele Gelehrte, ohne daß der Begriff fest bestimmt war, welcher damit verbunden wurde *). Erst Plato und Aristoteles bestimmten diesen Begriff genauer, indem sie die unterscheidenden Charaktere des Protagoras und derer, welche sich nach dessen Beispiel Sophisten nannten, abstrahirten *). Nicht Redner, nicht Abhoren, nicht Politiker allein waren die Sophisten, sondern Gelehrte, die alle damals vorhandenen Kenntnisse sammelten, aus Gewinnsucht und Ehrgeiz Andere lehrten, und mit den Wissenschaften ein Gewerbe trieben. Dieses machte den

*) So nennt Herodot den Pythagoras einen Sophisten; Diogenes von Apollonia nannte (nach Simplic. vgl. oben S. 430. Anm. 2.) die Pythagoreer, worunter er wahrscheinlich die Naturforscher seiner Zeit verstand, Sophisten; Hesiodus den Anaxagoras und Sokrates und noch Isokrates endlich gibt dem eleatischen Philosophen Zeno und Melissus, wie Meiners a. a. O. II, S. 275. vgl. 210 richtig bemerkt, wahrscheinlich wegen ihrer Dialektik, durch welche (s. oben m. Anmerk. zu S. 463.) die Sophistik vorbereitet wurde, den Namen Sophisten. Einestheils wegen dieser Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs, anderntheils weil die von den Sokratikern als Sophistik bekämpfte Ausartung einen unmerklichen Anfang hat, läßt sich die Sophistik nicht in eine ganz bestimmte Zeit eingrenzen. Es ist also vielmehr im Allgemeinen festzuhalten, daß sich das Philosophiren der Jonier und Italiker vor und zu Sokrates Zeit in eine subjective Dialektik und formelles Wissen vertiefte, in deren Bekämpfung sich ein edlerer Geist entwickelte. Meiners setzt die Sophistik a. a. O. II, 224 zwischen die achtzigste und neunzigste, oder fünf und neunzigste Olympiade. Wenn aber Protagoras beim Plato der Kunst der Sophisten, als Kunst, Männer im Staate zu bilden, einen ins hohe Alterthum hinausgehenden Ursprung beilegt (Protag. p. 317 Steph.) so ist nicht zu vergessen, daß hier Plato den Sophisten gleich als Praeceptor rebens einführt, der durch Alter, Bedeutung und Umfang seiner Kunst „Ist Ansehen zu gewinnen sucht.“

L. d. S.

5) Plato Protagoras Vol. III. p. 99, 101. (ed. Steph. p. 316 B. und 317.) Ueber die verschiedenen Bedeutungen von *σοφος*, *σοφιστης*, und die spätere Benennung *φιλοσοφος* sehe man Meiners Geschichte der Wissenschaften I. Bd. S. 112 ff.

Zenemanns G. d. Phil. I. Th.

Charakter der Sophisten vorzüglich vertheilt bei den feiner fühlenden Griechen, welche dieß für eine Entehrung des menschlichen Geistes hielten. Sokrates verglich sie mit den Weibern, die ihre Gunst verkaufen ^{a)}. Sie machten vorzüglich Jagd auf edle Jünglinge, weil diese besser bezahlten. Sie reisten von einer Stadt zur andern, hielten da Prunkreden, oder stellten ihre dialektischen Künste zur Schau auf. Sie versprachen, die jungen Leute zu Rednern, zu Staatsmännern, zu Belehren, auch wohl zu tugendhaften Männern zu bilden, und zu alle dem zu machen, was man verlangte ^{b)}.

Die ersten Sophisten waren zum Theil große Redner,

6a) Xenophon Memorabil. I, c. 6. καὶ τὴν σοφίαν δούσαντες τοῖς μὲν ἀργυρίου τῇ βουλῶν καλῶντας σοφιστὰς ὡς κερὰ πορνῶν ἀποκαλοῦσιν. Plato Protagoras Vol. III. p. 93. ed. St. 313 C.

6b) Dieses sind die Charaktere, welche Plato von den Sophisten an mehreren Stellen vorzüglich in seinem Dialog der Sophist angibt: 1. B. Vol. II. p. 230. (ed. Steph. p. 231.) τῶν καὶ πλουσιῶν χρημάτων θηροτροφῆς, 2) εὐπαροῦς τις περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μύθματα, 3) περὶ ταῦτα πᾶν πῶλος, 4) αὐτοπώλης περὶ τὰ μύθματα, 5) τῆς ἀγωνιστικῆς περὶ λόγους ἀθλητῆς τὴν ἐρισιτικὴν τέχνην ἀφωρισμένος, 6) δόξαν ἐμποδίων μύθμασι περὶ ψυχῆς καθύπερθε. Doch das letzte Merkmal, sagt er, könne dem Sophisten noch streitig gemacht werden. Aristoteles de Sophist. eleuchia c. 1. οὗτοι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινόμενη σοφία, οὐκ ὁ μὲν, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινόμενης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὐσίας. [Einedtheils wird den Sophisten von Plato ein mehr formales Wissen zugeschrieben. So bemerkt Schleiermacher zum Sophisten s. Platons Werke I. Thl. 2. Bd. S. 394. 1ste Ausg. sehr treffend, daß in dem Ausdrucke σοφιστῆς, wie er hier gebraucht wird (Sophist. p. 312. τὰ τῶν σοφῶν ἐπιστήμων: bei sich auf kluge Dinge versteht), die Bedeutung vom Theoretischen, vom Wissen ausgeht; so daß man etwa einen Sophisten einen Wissler nennen könnte. Zur Schilderung der Eigenthümlichkeit der Sophisten, durch welche sie sich von den ältern Weisen nach Plato unterschieden, (Hipp. mai. Ed. Bip. XI. p. 345; ed. Steph. p. 281 C.) gehört aber auch anderntheils noch das, daß sie sich auch dem politischen Handeln hingaben und mit Staatsangelegenheiten beschäftigt, da jene hingegen sich davon entfernt gehalten hätten; und er scheint den Sophisten dies selbst zum Vorwurf zu machen, wahrscheinlich in so fern sie sich dadurch der ruhigen philosophischen Forschung entzogen, theils auch insofern sie eine demagogische Richtung verfolgten. Schon hierdurch könnte man aufmerksam gemacht werden, die Beschuldigungen des Plato gegen die Sophisten nicht unbedingt von allen Sophisten zu verstehen. Zus. d. P.]

welche schon anfangen, ihre Kunst in gewisse Regeln zu bringen. Dahin gehören Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Polus, Kallikles und Thrasy-machos, mit einem ganzen Heere von Sophisten minorum gentium. Eine andere Classe von Sophisten trennte die sophistischen Kunstgriffe und Schlüsse von dem rednerischen Schmuck, mit welchem sie Andere bekleidet hatten, und machten daraus eine eigne Kunst, die auch jene nicht ganz verschmiedt, nur aber mit der Redekunst verbunden hatten *). Noch ein Unterschied, wodurch sich diese

*) Die Eintheilung der Sophisten betreffend, so kann man sich hier zunächst an Plato halten. Nach diesem würde die eine Classe der Sophisten aus denen bestehen, welche sich mehr als Redner gezeigt haben, und als Redner glücken wollten. In der Spitze dieser steht Gorgias, welcher selbst (nach Plat. Gorgias p. 419 A.) Rhetor genannt zu werden verlangt und den Titel Sophist ablehnt. An ihn würden sich Lissias, Menon, Polus, Thrasymachos anschließen. Vielleicht deutet auf diese Classe praktischer Sophisten Plato in der Stelle de rep. II, p. 365 D. $\pi\epsilon\iota\theta\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\delta\omega\sigma\iota\ \alpha\lambda\omicron\iota\ \sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \delta\eta\mu\alpha\gamma\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \delta\iota\delta\omicron\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\iota\iota$. Sie hielten eine praktische Rhetorikamkeit für den höchsten Gegenstand des Strebens, $\tau\epsilon\ \pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\iota\omicron\varsigma\ \tau\epsilon\ \tau\iota\mu\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\ \delta\iota\kappa\alpha\sigma\tau\eta\tau\iota\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\ \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\tau\eta\tau\eta\tau\iota\varsigma\ \beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\kappa\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\ \epsilon\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\tau\epsilon\iota\ \delta\omicron\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \kappa\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \gamma\iota\gamma\gamma\epsilon\iota\varsigma$ (Gorg. p. 452 E.), aber gaben denselben, nach Platons Schilderung, nicht die Wahrheitsliebe und philosophisches Studium zur Grundlage, wie Plato selbst von dieser Kunst fordert (Phaedr. p. 265 D. sq.), und so nahm dieselbe einertheils nun einen egoistischen, dem Volke schmeichelnden Charakter an, anderentheils erschien sie mehr als empirische Routine (vgl. Plat. de rep. VI, p. 493 A. sq. und Gorg. p. 463 B. wo sie $\mu\omicron\pi\iota\omicron\tau\omicron\varsigma\ \kappa\omicron\lambda\omicron\kappa\iota\alpha\sigma\iota\varsigma$ heißt, und Gorg. p. 465 A. wo sie $\mu\epsilon\tau\epsilon\iota\tau\epsilon\iota\varsigma$ genannt wird, $\delta\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\tau\ \alpha\gamma\epsilon\iota\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\delta\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \pi\tau\epsilon\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota\ \delta\iota\omicron\upsilon\alpha\ \alpha\iota\tau\alpha\ \tau\eta\upsilon\ \phi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \iota\omicron\tau\iota\varsigma\ \alpha\iota\omega\tau\epsilon\ \tau\eta\upsilon\ \alpha\sigma\tau\epsilon\iota\alpha\ \epsilon\kappa\mu\omicron\tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ \alpha\kappa\epsilon\iota\varsigma$) die Redner dieser Art werden von Plato auch Sophisten genannt Gorg. p. 520 A. $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \iota\omicron\tau\iota\ \sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \phi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \eta\ \epsilon\gamma\gamma\upsilon\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\sigma\alpha\lambda\eta\theta\iota\omicron\varsigma$. Eine andere Classe von Sophisten trat mehr als Lehrer der Weisheit und Tugend auf. In ihrer Spitze stellt sich (vgl. Plato Protag. p. 316 D. sq. — 317.) Protagoras, indem er sagt $\delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\epsilon\ \sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \tau\iota\mu\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \theta\epsilon\mu\alpha\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ vgl. die oben angeführte Stelle p. 318 E. Mehr auf dieser Seite steht Kratylus, Prodikos, Hippias, Euthydem, und sie kann man vorzugsweise Sophisten nennen, theils weil diese zweite Classe von Sophisten sich mehr mit philosophischem und naturwissenschaftlichem Unterricht beschäftigte und bestimmte Lehren aufstellte, theils weil Gorgias und seine Schüler den Namen Sophist und den

Klasse von jener auszeichnete, bestand darin, daß die ersteren Männer nicht ohne Geist waren, und mannichfaltige Kenntnisse besaßen, da hingegen diese mit der Sophistik, die jenen bloß, und auch nicht allezeit, zum Mittel diente, ihre Geistesarmuth bedeckten. Plato hat uns nur zwei Männer von dieser Art in seinem Euthydem geschildert, nämlich Euthydemus und Dionysodorus, beide aus Chios und wahre Klopsechter. Daher hat uns auch die Geschichte von diesen nichts als Beispiele ihrer elenden Kunst, von jenen aber auch noch manche eigenthümliche Behauptungen aufbewahrt.

Die Verbindung der Beredsamkeit mit philosophischen Kenntnissen und Forschungen, und die Begierde nach ausgezeichnetem Ruhm und Reichthum, nebst dem damaligen Zustande aller Wissenschaften und besonders der Philosophie waren die Hauptursachen der Entstehung der Sophistik, und aus ihnen lassen sich die meisten Eigenthümlichkeiten der Sophisten in wissenschaftlicher Rücksicht herleiten *). Da es in der Philosophie mehrere entgegengesetzte Systeme gab,

Zweck, die Menschen zur Tugend auszubilden, ablehnte (s. Gorgias Plat. p. 449 A. vgl. p. 497 A. 519 E. 520 A.) Diese schlossen sich auch mehr an frühere Philosophie durch Dialektik an. Die von mir hier aufgestellte Eintheilung trifft mit der von Ast (Grundriss der Geschichte der Philosophie) angenommenen Eintheilung in italische und ionische Sophisten insofern zusammen, als die oratorischen Sophisten und die Rhetorik besonders von Italien ausgingen, wie auch aus Cic. Brut. XII. zu erhellen scheint: *pacia est comes atque socia, et iam bene constitutae civitatis quasi s'cunna quaedam eloquentia. Itaque ait Aristoteles, cum sublatia in Sicilia tyrannidis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculo Coracem et Tisiam conscripserat, uam antea etc.*; sonst aber können wir in den uns bekannt gewordenen Leuten dieser verschleierten Classen von Sophisten nur wenig bestimmte Spuren ionischer und italischer Philosophie nachweisen. Die sonst auch gewöhnliche Eintheilung der Sophisten in ältere und jüngere hat noch weniger Festigkeit; und was die Anwendung anlangt, die unser Verfasser im Texte von derselben macht, indem die rhetorischen Sophisten die früheren, die dialektischen die späteren Sophisten seyn sollen, so will dies schon auf Protagoras und Hippas nicht recht passen, welche mehr Dialektiker als Rhetor waren.

K. v. P.

*) s. m. Anmerkung zu G. 459.

ohne daß die Gründe für das eine überwiegen waren; da selbst die Parteien nicht einmal dafür gesorgt hatten, ihre Philosopheme auf Grundsätze zu bauen, welche auf allgemeine Gültigkeit Ansprüche hatten; da selbst mehrere Denker bald die Erkenntniß der Sinne, bald die Erkenntniß der Vernunft in Zweifel gezogen oder bestritten hatten: so war ein Hin- und Herschwanzen, eine allgemeine Ungewißheit und Verlegenheit, in Ansehung des Wissens oder Nichtwissens die natürliche Folge. Die Sophisten, welche mit den Forschungen und Philosophemen der gleichzeitigen und älteren Denker nicht unbekant waren, sich aber vorzüglich auf die Redekunst, wie sie die damalige politische Verfassung erforderte, gelegt hatten, wurden dadurch veranlaßt, Gegenstände der Untersuchung als politische Meinungen und gerichtliche Debatten zu behandeln, über welche man in einer Versammlung des Volks für und wider spricht, und dadurch verwandelten sie die Wissenschaft in die Kunst der Ueberredung⁷⁾.

Da sie keinen Sinn für reine Wahrheit und kein Interesse für Wissenschaft hatten, sondern nur darauf dachten, durch ihre Kunst und Geschicklichkeit einen Schein von Ueberzeugung hervorzubringen, und ihre weit ausgebreiteten Kenntnisse, oder mit einem Worte, sich selbst in dem vortheilhaftesten Lichte zu zeigen, so darf man nicht erwarten, daß sie ihre Talente dazu angewendet hätten, die bisherigen Mängel, die grundlosen Meinungen durch irgend einen ernstlichen wissenschaftlichen Versuch aus der Philosophie zu verbannen, und den menschlichen Geist auf die einzige Quelle alles Wissens aufmerksam zu machen. Sie suchten vielmehr jede Spur und Ahnung von objectiver Wahrheit zu vertilgen, und dadurch den Triumph ihrer Kunst zu vollenden. Daher behaupteten sie: Alles, was der Mensch sich

7) Plato Phaedrus X. Vol. p. 553. (ed. Steph. p. 261 D.) οὐκ ἀπορροῦν παρὶ δικαστηρίων τοῦ αἵματος ἢ ἀντιλογικῇ καὶ παρὶ δημογυρίων, ἀλλ', ὡς τοιαῦτα, παρὶ πάντων τοῦ λεγόμενου μὴ τις τέχνη, ἀλλὰ εἰς τὴν αὐτὴν πρὸς τὴν, ἥτις οἷόν τ' εἴηται καὶ παρὶ ὁμοίων τῶν δυνατῶν, καὶ οἷον δυνατῶν.

vorstelle, das sey für ihn wahr, und es gebe keine allgemeinen Gesetze des Denkens und Erkennens. In Ansehung der Vorlesungen seyen alle Menschen einander gleich, aber Einige hätten die Kunst inne, zu machen, daß man sich eins Buths bald so, bald anders vorstelle. — Ueber dem Sterben, sich im Besitze dieser Kunst zu zeigen, vergaßen sie sehr oft, ihre Meinungen in einen bündigen Zusammenhang und in Uebereinstimmung zu bringen. Daher war es so leicht, die Sophisten durch ihre übrigen Behauptungen zu widerlegen, und sie in Widersprüche zu verwickeln, welches sie so gern an Andern thaten. Gewiß würden sie auf einem andern Wege Epoche in der Philosophie gemacht haben, wenn sie bei den trefflichen Talenten, welche ihnen niemand absprechen kann, nicht eitle Ruhmsucht, sondern einen wissenschaftlichen Zweck zum Ziele ihrer Bemühungen gesetzt hätten, und wenn in ihren Reasonements sich mehr die Spur einer Idee oder eines Princips offenbart hätte.

Ihr ganzes Streben ging nur auf den Schein einer alles umfassenden Wissenschaft und der Kunst, Andere ebenfalls in den Besitz desselben zu setzen. Daher sammelten sie alle vorhandenen Kenntnisse, aber ohne ihnen eben die Einheit eines Systems zu geben. Daher prallten sie so gern mit ihrem Wissen, und gaben sich für die allgemeinen Erzieher von Griechenland aus. Daher forderten sie so gern Jedermann zum Streit heraus, und versprachen, jede Frage aus dem Stegreif zu beantworten. Um sich als die Gelehrten vom ersten Range geltend zu machen, suchten sie durch ihre Künste alle Andern zu vernichten, zu verwirren und zum Stillschweigen zu bringen.

Ihre Vorträge waren zu ihren eiteln Absichten kluglich eingerichtet; doch nur so lange, als kein denkender Kopf aufstand, der ihnen überlegen war und ihre Kunstgriffe durchschaute. Es waren bald lange Reden, mit so viel Declamationen und Tiraden, und so viel gesuchtem, redner-

rischen Schwind verschwenderisch ausgefattet, daß die Zuhörer durch das Glitterwerk nur zerstreut und ihr Blick von dem Hauptgegenstande abgewendet wurde. Bald ließen sie sich in Gespräche ein, in welchen sie außer dem Kunstgriff, durch weitschweifige Antworten dem eigentlichen Fraggpunct zu verfehlen, die ganze Kunst der Sophistik in Ausübung brachten, um die Unterredenden zu verwirren, und Bewunderung zu erregen. Dieses suchten sie vorzüglich dadurch zu erreichen, daß sie durch ihre Trugschlüsse diejenigen, welche mit ihnen sich unterredeten, in die Enge trieben, oder unvermerkt das Hin brachten; daß sie etwas Falsches, Paradoxes behaupteten, oder Sprachschwierigkeiten machten, oder in ein langweiliges Geschwätz fielen *). Aristoteles zeigt in seiner Schrift von den Trugschlüssen die Kunstgriffe, deren sich die Sophisten bedienten, nach jener Classification, umständlich. — Gorgias und vor ihm Tisias waren eigentlich die ersten Lehrer derselben *). Allein Gorgias trug seinen Schülern nicht eigentlich die Kunst, Trugschlüsse zu machen, und dadurch Andere scheinbar zu widerlegen, vor, sondern gab ihnen gewisse Formeln von Trugschlüssen, oder, um uns so auszudrücken, gewisse sophistische Gemeinplätze, zum Auswendiglernen, die sie hernach in ihren Unterredungen anwendeten,

8) Aristoteles de sophisticis elenchis c. 3. *πρῶτον, ὅτι ληπτέον, ποσῶν στοιχεύονται δι' ἐν τοῖς λόγοις ἀγωνιζόμενοι καὶ διαφιλοτιμούντες. ἔστι δὲ τὰντα πάντα τὸν φρεσμον, ἀλεγχος καὶ ψευδος, καὶ παραδοξόν, καὶ σολοικισμός, καὶ πλεμπτόν το ποιῆσαι ὑπολέγειν τὸν προσδιαλεγόμενον (τοῦτο δὲ ἔστι το πολλὰς ἀναγκαζεσθαι ταῦτο λεγέιν, ἢ το μὴ ὄν, ἀλλὰ το φαινόμενον ἑκάστου εἶναι τούτων.) μάλιστα μὲν γὰρ προμικρύνται φαίνασθαι ἀλεγχόντες· δεύτερον δὲ ψευδομένων τι διακινύει· τρίτον, εἰς παραδοξόν αὖτις ὑπάρχειν, σολοικίζειν ποιεῖν (τοῦτο δὲ ἔστι, το ποιῆσαι τῇ λέξει βαρβαρίζειν ἐν τοῦ λόγου τὸν ἀποαρπτόμενον) τελευτῶν δὲ το πλεονακίς το αὐτο λεγέιν.*

*) Beide werden bei den Alten mehr in rednerischer Hinsicht und als Erfinder rednerischer Gemeinplätze angeführt. So wird Tisias, der Sicilianer, in der oben (zu S. 468) angeführten Stelle des Cicero Brut. XII, als rhetorischer Schriftsteller genannt, und Cicero nennt Gorgias immer als einen der größten Redner d. R. de orat. I, 22. III, 52. orat. 49 et 52. de invent. I, 5. f. m. Zuseh zu Ann. 9. H. d. S.

ohne daß der Gegenstand damit allezeit in Verbindung stand ⁹⁾. Wie sie dieses anfangen, kann man in Platos Euthydemus sehen, wo Euthydemus und Dionysodorus ihre vom Gorgias gelernten Künste, auf eine Art, in Ausübung bringen, die den Leser im Zweifel läßt, ob er mehr lachen, oder sich darüber ärgern soll. Denn wir dürfen wohl, ohne zu irren, diese beiden Männer für Schüler oder wenigstens Nachahmer der Kunst des Gorgias, halten, da sie, aus ihrem Vaterlande Chios vertrieben, sich lange Zeit in Athen aufhielten, wo es ihnen nicht an Gelegenheit fehlen konnte, entweder den Gorgias selbst oder seine Schüler zu hören ¹⁰⁾. Da Gorgias zugleich einer der ältesten Lehrer der Rhetorik ist, so erhellt daraus, daß die Sophistik *) nicht einem

9) Aristot. Sophistic. elench. c. 34. καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικῶς λόγους μινθαρουντῶν ὁμοία τις ἢ ἡ παιδείσις τῇ Γοργίου μαθηματικῇ. λόγους γὰρ οἱ μὲν ρητορικοὺς, οἱ δὲ ἐρισματοεικοὺς εὐδιδόσαν ἐκμανθάνειν, ὡς οὐκ ἐπὶ πλεονεκτητικῇ ἐμπειρίᾳ φησὶν ἔκαστος τοὺς ἀλλήλων λόγους. διόπερ ταχέϊ μὲν, ἀτεχνός δ' ἢ ἡ διδασκαλία τοῖς μινθαρουσι παρ' αὐτῶν οὐ γὰρ τέχνη, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τέχνης δίδοντες, παιδεύειν ἀπὸ λαμβάνοντες. Plato Phaedrus Vol. X. p. 364. (Steph. p. 267 A.) Τίσιον τὰ Γοργίαν τε μαθόμεν ἰνδαίν, οἱ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εὐκτοῦ αἰδῶν ὡς τιμητέον μᾶλλον, τὰ τὰ αὐτὸν σμικρὰ, μεγάλα, καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσι διὰ ρωμὴν λόγου, πάντα τ' ἀρχαίως, τὰ τ' ἀνυστὶα κενῶς, ξυνομιῶν τε λόγων καὶ ἀπειρῶν μὴ πρὸς πρῶτων ἀντιφρον. [Dem Lectern ganz entsprechend sagt Cicero Brut. XII. von Gorgias: cum singularium rerum laules vituperatioesque conscripserat, (dies sind wohl die Gemeinplätze die unser Verfasser meint), quod iudicaret, hoc oratoris esse maxime proprium, rem augere posse laudando, vituperandoque rursus assügere. Aristot wird insbesondere im Platon. Phaedros noch später (p. 273 A.) wegen der Kunst des Scheinbaren, die er lehrte, angezogen. Zuf. d. F.]

10) Plato Euthydemus Vol. III. p. 4, 5. (ed. Steph. p. 271 E.) [Euthydem möchte wohl wegen der Ähnlichkeit seiner Lehre mit denen des Protagoras, und weil er vorgab, er wolle ἀρετὴν παραδόναι καλλίωτ' ἀνθρώπων καὶ ταχέστα, (Plat. Euthyd. p. 273 D.) welchen Zweck Gorgias nebst seinen Schülern ablehnte, vgl. das in m. Anm. zu 467 ff. Angeführte, vielmehr in die erste Classe der Sophisten zu setzen seyn, die sich selbst so nannten und jenen Zweck angaben. Einiges später von ihm. Zuf. d. F.]

*) „Die sophistische Dialectik“ hätte der Verfasser wenigstens sagen sollen; denn die Sophistik hing von einer Seite auch mit der Phi-

Studium der Logik, sondern der Redekunst ihren Ursprung verleiht. Da nach dem Bedürfnisse der damaligen Zeit diese vorzüglich in den republikanischen Volksversammlungen ihre Rolle spielte, wo eine Meinung, ein Vorschlag nur nach Widerlegung mehrerer andern die Mehrheit der Stimmen gewinnen konnte, so gab dieses den Lehrern der Redekunst Veranlassung, eine Kunst der Widerlegung und Bestreitung nicht sowohl durch Regeln als durch Beispiele und Formeln zu lehren, bei welcher es, nach dem Zwecke der politischen Redekunst, nicht auf Wahrheit sondern auf den Schein derselben ankam. Da indessen Gorgias, wie noch andere Sophisten, ein denkender Kopf war, dem es an Belesenheit in philosophischen Schriften nicht fehlte, so mußte er bald die Bemerkung machen, daß sich alles Denken auf Schlüsse zurückführen läßt, und daß also jede Widerlegung ebenfalls auf Schlüssen beruhen muß. Ein Aristoteles würde an seiner Stelle hierdurch veranlaßt worden seyn, eine Theorie der Schlüsse zu erfinden. Gorgias aber erfand nur einige Trugschlüsse, welche durch die Neuheit und den Schein ihrer Richtigkeit um so eher blenden und in Erstaunen setzen konnten, da die Form der Schlüsse durch aufmerksame Abstraction noch nicht gefunden war; und die Einsichtsvolleren zwar sogleich fühlten, daß sie nicht richtig wären, aber den Fehler nicht entdecken konnten, und daher auch nicht wußten, wie sie zu entkräften wären.

Diese Sophistik, von welcher wir weiter unten einige Proben anführen werden, machte daher weit mehr Aufsehen, als sie eigentlich verdiente. So sehr sie jedoch allen Wissenschaften Verderben drohte, indem der wahre wissenschaftliche Geist größtentheils in leere Spitzfindigkeit und bloße Wortkrämerei ausartete, so hatte sie doch in der folgenden Periode manche wohlthätige Folgen erzeugt. Denn

Isophrasie zusammen, und insofern war sie besonders durch die Lehre Periklitis und die Dialektik des Kleantes vorbereitet. S. oben n. Anmerk. zu S. 460. A. d. S.

die Aufmerksamkeit wurde auf die Werke des Demosthenes gerichtet, und die vortheilhaften logischen Schriften des Aristoteles waren zum Theil eine Frucht davon.

Wir gehen nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu den einzelnen merkwürdigen Sophisten über, denen es nicht an philosophischem Talente, aber desto mehr an philosophischem Geiste fehlte. Einer der ersten Sophisten war Gorgias, aus Leontium in Sicilien, ein Schüler des Empedocles *), der aber auch die Philosophie der Eleatiker konnte und benutzte. Er kam als Gesandter seines Vaterlandes zu Anfang des Peloponnesischen Krieges (Olympiade 88. 2. n. Chr. 424) nach Athen **), und überredete durch seine Beredsamkeit die Athener leicht zu dem Feldzuge nach Sicilien. Durch diese und andere Reden erwarb er sich einen großen Ruhm, Ehre, Geld, Freunde, Anhänger und Schüler. Von Athen begab er sich nach Larissa in Thessalien, wo er große Schätze sammelte. Er erreichte ein hohes Alter von hundert und mehr Jahren †).

Gorgias schrieb in der 84. Olympiade eine Schrift von der Natur, worin er die Gründe aller menschlichen

*) Satyrus bei Diogenes L. VIII, 58. Γοργίας γέννηται ἐν Λεοντίῳ (Ἐμπέδοκλ.) γενναῖος καὶ δεινός, ὡς δὲ ἑπὶ τῶν ἑλλήνων ἐν φιλοσοφίᾳ, καὶ τῶν ἀποδείξεσιν. Eben so Suidas. H. d. P.

**) Von dieser Gesandtschaft spricht Diad. Sic. XII, p. 514. ed. Wessel., und Pausanias. läßt ihn mit Xisias nach Athen kommen. Eliae. a. lib. VI. Cap. XVII. Vgl. Plat. Hipp. mai. ed. Steph. p. 282B., wo ihm auch der Unterricht für Geld vorgeworfen wird. H. d. P.

†) Philostratus, vit. Sophistarum I, 9. Plato Meno. Vol. IV, p. 328. (Steph. p. 70.) [In der schon angeführten Stelle berichtet Diogenes L., daß G. nach Apollodor hundert und neun Jahre alt geworden sey. Damit stimmen Philostr. l. l. und Pausan. l. l.; und Cic. de sen. Cap. 5, 1. Quilod. instit. or. III, 1. überein. Vgl. über ihn noch oben. S. 468 und 471.

Zus. d. P.)

Erkenntniß einzuführen sich bemühte (12a). Die Fragmente, welche Aristoteles und Sextus von derselben aufbewahrt haben, beweisen hinlänglich, daß Gorgias noch weit mehreres hätte leisten können, wenn er gewollt hätte. Er beweist hier nicht gemeinen Scharfsinn; er verfolgt einen bestimmten Vorgegang, und seine Schlüsse sind größtentheils, nach der damals herrschenden Ansicht der Dinge, was nicht blödig, doch sehr scheinbar und blendend. Nur ist die ganze Tendenz der Schrift eine Paradoxologie, zu welcher ihn das Beispiel des Zeno verleitet hat. So wie dieser die Unmöglichkeit der Erfahrung zu zeigen suchte, um dadurch das intellectuelle System, welches allein übrig blieb, zu beweisen, so sucht dieser durch eine Reihe theils entlehnten, theils selbst erfundenen Schlüssen darzuthun, daß I. gar nichts wirklich sey, II. daß, wenn auch etwas wirklich wäre, es doch nicht erkennbar sey, und III. wenn es auch erkennbar wäre, doch die Erkenntniß desselben nicht durch Worte mittheilbar sey (12b). Gorgias unterscheidet nicht etwa die Sinnen- und die Verstandeswelt, Phänomene und Noumene, wie die Eleaten, sondern er will durch Schlüsse alle An-

12a) Olympiodorus Scholia in Platonis Gorgiam Praefatio (Gorgias ed. Pinderen p. 615.) ἀμελὲς καὶ γράψας ὁ Γοργίας περὶ φυσικῆς συγγραμμῆς οὐκ ἀνομιμῶν, τῇ πρὸς Ὀλυμπιάδην.

12b) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII. §. 65. αὐτὸς γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ περὶ τοῦ μὴ οὐτις ἢ περὶ φυσικῆς, τρία κατὰ τὸ ἐξ ἑκῆς κεφάλαια κατασκευάζει ἐν μὲν καὶ πρώτῳ, ὅτι οὐδὲν ἔστι δυνάμενον, ὅτι, εἰ καὶ ὅτι, ἀκατάληπτον ἀνθρώπων γινώσκον, ὅτι εἰ καὶ κατὰληπτον, ἀλλὰ τοιούτῳ ἀνεξοιστόν καὶ ἀνερμηνεύτονον ὡς πελάς. Aristoteles hatte eine Schrift πρὸς τὰ Γοργίου geschrieben (Diogenes Laert. V. §. 25.) wovon noch ein, aber sehr verдорbenes, Fragment in der Schrift des Xenophanes, Zenonos et Gorgia (nach der gewöhnlichen Ueberschrift vgl. oben S. 162 f.) vorhanden ist. Sextus hat die Hauptgedanken vollständiger ausgezogen, und sie sind wegen des besser erhaltenen Textes verständlicher, obgleich, wie wir hernach zeigen werden (Anm. 14.), manches Fremde eingemischt seyn mag. [Wir scheinen Sextus die zusammengedogenen kürzern Schlüsse des Redners auseinandergelegt zu haben, welches anzunehmen auch unser Verf. nach Anm. 17. geneigt zu seyn scheint.]

[Zus. d. S.]

sprache über Erkenntniß auf Objectivität, ja selbst die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt vernichten, und vergißt dabei doch, daß, indem er dieses unternimmt, sein eignes Raisonnement ihm widerspricht. Denn er gibt sich die Mühe, als hätte er das durch eine Demonstration bewiesen; er macht also einen objectiven Gebrauch von seiner Vernunft, während er die Unmöglichkeit der objectiven Erkenntniß überhaupt zu demonstrieren meinte. Und dann, wenn keine Erkenntniß mittheilbar ist, zu welchem Zweck thut er diese Demonstration in einer Schrift vor? Was aber diese Paradoxie noch einleuchtender macht, ist, daß Gorgias auch nicht das formelle und materielle Denken und Erkennen, oder das Subjective und Objective unterscheidet und es daher so viel ist, als ob man das Erkenntnißvermögen durch das Erkenntnißvermögen, die Vernunft durch Vernunft vernichtete, welches das größte aller Paradoxe ist. Und welcher Zweck konnte ihn dabei leiten, als eine Ruhmsucht?

Indessen ist doch dieser Gedanke zu lähn und zu merkwürdig, als daß wir nicht die Ausführung desselben näher betrachten sollten. Wir werden daraus nicht nur den Zustand der Cultur des philosophischen Geistes in jenen Zeiten kennen lernen, sondern auch einige neue und feine Abstractionen finden, deren weitere, bestimmte Ausbildung ein großes Verdienst um die Philosophie gewesen wäre.

Die Schrift des Gorgias zerfiel nach den drei Hauptsätzen, welche er beweisen wollte, in drei Theile. Der erste Satz ist also: es existirt nichts; denn wenn sich zeigen läßt, daß weder 1) das Nichtwirkliche [Negative] ($\mu\eta$ $\sigma\upsilon$) noch 2) das Wirkliche [Positive] ($\sigma\upsilon$) noch endlich 3) das Wirkliche und Nichtwirkliche zugleich ($\tau\omicron$ $\sigma\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\mu\eta$ $\sigma\upsilon$) existirt, so existirt überhaupt nichts *). Jeder dieser Sätze wird in den besondern Un-

*) $\acute{\alpha}\tau\iota$ $\mu\epsilon\tau$ $\sigma\upsilon\nu$ $\sigma\upsilon\delta\epsilon\nu$ $\sigma\upsilon\tau\iota\nu$, sagt Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 66. $\alpha\pi\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\omicron\nu$ $\tau\upsilon\pi\omicron\nu$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ $\epsilon\iota$ $\gamma\alpha\rho$ $\iota\sigma\tau\iota\nu$, $\eta\tau\omicron\iota$ $\tau\omicron$ $\sigma\upsilon$ $\sigma\upsilon\tau\iota\nu$,

terabtheilungen bewiesen, wobei Gorgias meistens die Schlüsse des Parmenides, Melissus und Zeno benutzte¹³⁾.

1) Das Nichtwirkliche ist nicht; denn sonst würde es zugleich seyn und nicht seyn. [Denn sofern es als nicht seynd gedacht wird, kann es nicht seyn, so fern es aber das Nichtwirkliche ist, ist es wiederum.] Dieses ist aber ungereimt. Wenn ferner das Nichtwirkliche ist, so muß das Wirkliche nicht seyn; denn beide sind einander entgegengesetzt; wenn daher dem einen das Seyn zukommt, so muß dem andern das Nichtseyn zukommen. Das Seyn läßt sich also so wenig von dem Nichtwirklichen, als das Nichtseyn von dem Wirklichen denken¹⁴⁾.

η το μη ον, η και το ον εστι και το μη ον. ουτε δε το ον εστιν, ως πωρασθησιν, ουτε το μη ον, ως παρμυθησεται ουτε το ον και μη ον, ως και τουτο διδαξει.

- 13) Aristoteles de Gorgia Cap. V. Bgl. die oben S. 224. Anm. 79. angeführte Stelle und unten Anm. 15. [Gleichwohl erklärte Gorgias, er habe seine Gründe nicht von den entgegengesetzten Partein entlehnt, (Aristot. l. l. και — φησιν — οτι μιν ονκ εστι συνθεσις τα ετεροις ιρημενα, όσοι περι των οτων λεγοντες ταυτα, ως δοκουσιν, αποφαινονται αυτοις) da er sie vielmehr sämtlich bestritte. Bisf. d. S.]

- 14) Sextus Empiric. adversus Mathematicos VII, §. 67. και δη το μιν μη ον, ονκ εστιν. ε γαρ το μη ον εστιν, εστι τα εμμε και ονκ εστιν. η μιν γαρ ονκ ον εστιν, ονκ εστιν η δε εστι μη ον, καιν εστιν. παντεως δε ετοπον το ειναι τε εμμε και μη ειναι. ονκ πωρα εστι το μη ον και αλλως, ε το μη ον εστι, το ον ονκ εστιν. εναντια γαρ εστι ταυτα αλληλοις. και ε το μη οντι συμβεβηκε το ειναι, το οντι συμβεβηκε το μη ειναι ουχι δε γε το ον ονκ εστιν, ουδε το μη ον εστιν. Wir folgen hier dem Sextus, weil der Text des Aristoteles sehr verderben ist. Aber es verdient bemerkt zu werden, daß Aristoteles eine ganz andere Ordnung der Schrift andeutet, als Sextus. Denn jener sagt in der eben angeführten Stelle: Gorgias habe zuerst demonstirt, οτι ονκ εστιν ουτε ειναι, ουτε μη ειναι, welches beim Sextus erst in dem dritten Untersatze des ersten Hauptsatzes geschieht, und dann habe er erst bewiesen, daß das Wirkliche weder als Eins, noch als Vieles gedacht werden könne. Die Ordnung des Sextus ist die natürlichere; allein es ist zweifelhaft, ob er den Gedankengang des Gorgias treu und ohne Abänderung dargestellt hat. Man bemerkt auch noch hier und da Abweichungen zwischen beiden in Ansehung der Gründe, welche

2) Das Wirkliche ist nicht. Denn existirte es, so müßte es entweder ewig, oder entstanden, oder ewig und entstanden zugleich seyn. Da es aber keins von dreien ist, so existirt es gar nicht *). a) Wäre es ewig, so hätte es keinen Anfang; denn alles Entstandene hat einen Anfang, und so ist es unendlich (*αἰώνιον*) **). Als Unendliches aber kann es gar nicht existiren. Denn in so fern es unendlich ist, kann es weder in einem andern, noch in sich selbst seyn. Wäre es in einem andern, so müßte es von diesem eingeschlossen werden. Das Einschließende ist aber größer, als das Eingeschlossene. Ueber das Unendliche kann es aber nichts Größeres geben, es kann daher auch nicht in einem andern seyn. — Aber es kann auch nicht in sich selbst enthalten seyn; denn so würden aus einem Dinge zwei Dinge werden. Das nemlich worin etwas ist, ist der Raum, und was in demselben ist, ist ein Körper. So müßte also das Unendliche Raum und Körper seyn, welches ungereimt ist. Das

zu der Vermuthung führen, daß Gorgias dem Raisonnement des Gorgias nicht Schritt vor Schritt gefolgt ist, und oft seine eigenen Gedanken eingewebt hat. An einigen Stellen sind seine Zusätze leicht zu unterscheiden. So ist z. B. im §. 77. meiner Einsicht nach ein solcher Zusatz, wenn Gorgias sagt: *α γαρ τε φρονιμωτα, φησιν ο Λογισ, ουκ εστιν οντα, το ου ου φρονιμωτα*, und nun hinzusetzt *αυα κατα λογον. αλλα γαρ ει*. Denn das folgende Beispiel soll jenen Gedanken erläutern. Mehrere Abweichungen werde ich in der Folge bemerken. Diese Vermuthung gewinnt dadurch noch mehr Glaubwürdigkeit, daß Gorgias hier alle Behauptungen der Philosophen anführt, durch welche die Möglichkeit der Existenz ungestoßen wird, und Gorgias Raisonnement als das Stärkste, was nur dagegen gesagt werden kann, betrachtet. Es war seinem Zweck angemessen, wenn er hier und da etwas auch von andern Gesagtes, zur Verstärkung hinzusetzte. Die Hauptgedanken des Gorgias findet man dessen ungeachtet hier deutlich, als bei Kriktoteles.

*) Bei Arist. de Xenoph. l. 1. heißt es kurz: *απαρχη γαρ φησιν, α τε εστι, μητε ειν, μητε πολλα ειναι, μητε αγαθηα μητε γαρνηται, ουδεν αν ειη. ει γαρ μη ειη τε τουτων, (τουτων) αν θαιτα ειη, οτε ουκ εστιν ειν, οντα πολλα, οντα αγαθηα αινε γαρνηται.*

**) So hatte Melissus geschlossen. S. oben S. 200. X. d. §.

Unendliche ist daher in keinem Orte, und daher auch zu keiner Zeit, also überhaupt gar nicht ¹⁵⁾. b) Würde es aber entstanden, so wäre es entweder aus dem, was ist, oder aus dem, was nicht ist, entstanden. Beides ist aber unmöglich. Denn die Entstehung aus dem, was ist, ist undenkbar; weil es dann nicht entstände, sondern schon gewesen wäre. Aus dem Nichtwirklichen kann es auch nicht entstanden seyn; denn was ein anderes erzeugen soll, muß vorher selbst erst existiren. Also ist das Wirkliche nicht entstanden. — c) Endlich kann es auch nicht ewig und entstanden zugleich seyn; denn beides hebt einander wechselseitig auf. Wenn etwas entstanden ist, so ist es nicht ewig; und ist es ewig, so ist es nicht entstanden. Da also das Wirkliche weder ewig, noch entstanden, noch beides zugleich ist, so hat es gar keine Existenz ¹⁶⁾. —

15) Gorgias schloß nach dem Melissus, daß das Unendliche in keinem Orte ist, und nach dem Zeno, daß wenn es nirgends ist, es auch überhaupt nicht ist. Aristoteles de Gorgia Cap. 6. εἰ δὲ οὐκ ἔστιν, ἦτοι ἀγενήτων, ἢ γινόμενον εἶναι· καὶ εἰ μὴ ἀγενήτων, ἀπειρον αὐτο τοῖς τοῦ Μελισσοῦ αξιώμασι λαμβάνει· το δὲ ἀπειρον οὐκ ἂν εἶναι ποτὲ οὐτὶ γὰρ ἂν αὐτῷ, οὐτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι· δυο γὰρ ἂν οὕτως, ἢ πλεον εἶναι, τότε ἐν οὔ, καὶ το ἐν ᾧ, μηδαμῶς οὐ· οὐδὲν εἶναι κατὰ τὸν τοῦ Ζηνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας. ἀγενήτων μὲν οὐκ διὰ ταῦτ' οὐκ εἶναι, οὐ μὴ οὐδὲ γινόμενον. γινεσθαι γοῦν οὐδὲν ἂν οὐτ' ἐξ οὐτος, οὐτ' ἐκ μὴ οὐτος. εἰ γὰρ το οὐ μεταπεισῇ, οὐκ ἂν εἴ εἶναι το οὐ, ὥσπερ γ' εἰ καὶ το μὴ οὐ γινεσθαι, οὐκ ἂν εἴ εἴη μὴ οὐ· οὐδὲ μὴ οὐδ' ἐξ οὐτος ἂν γινεσθαι. εἰ μὲν γὰρ μὴ ἐστὶ το μὴ οὐ, οὐδὲν ἂν ἐκ μηδενος ἂν γινεσθαι. εἰ δ' ἐστὶ το μὴ οὐ, διότι οὐδ' ἐκ τοῦ οὐτος, διὰ ταῦτα οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ οὐτος γινεσθαι. εἰ οὖν ἀναγκὴ μὲν, ἢ ἢ ἐστὶ τι, ἢ το ἀγενήτων εἶναι ἢ γινόμενον. ταῦτα δὲ ἀδύνατον εἶ καὶ εἶναι.

16) Sextus Empiricus advers. Mathematicos VII, §. 68. καὶ μὴ οὐδὲ το οὐ ἐστίν· εἰ γὰρ το οὐ ἐστίν, ἦτοι αἰδίων ἐστίν, ἢ γενήτων, ἢ αἰδίων ἅμα καὶ γενήτων. οὐδὲ δὲ αἰδίων ἐστίν, οὐτὶ γενήτων, οὐδὲ ἀμφοτέρω, ὡς δειξομέν. οὐκ ἀρα ἐστὶ το οὐ· εἰ γὰρ αἰδίων ἐστὶ το οὐ, (ἀρχαίων γὰρ εἰταυθεν) οὐκ ἔχει τινα ἀρχήν. τὰ γὰρ γινόμενα πάντ' ἔχει ἀρχήν. §. 69. το δὲ αἰδίων ἀγενήτων ἀπόφασις, οὐκ ἔχει ἀρχήν· μὴ ἔχον δὲ ἀρχήν ἀπειρον αὐτὸν· εἰ δὲ ἀπειρον ἐστίν, οὐδαμῶς ἐστίν. εἰ γὰρ πού ἐστιν, ἕτερον αὐτοῦ ἐστίν· αὐτὸν τὸ οὐ· εἰ γὰρ ἐστὶ, καὶ οὕτως οὐκ εἴ ἀπειρον ἐστὶ το

Dieser Satz wird noch auf eine andere Art bewiesen. Existirt das Wirkliche, so muß es entweder Eins oder Vieles seyn. — Wäre es Eins, so müßte es entweder ein Quantum, oder ein Continuum, oder eine Quantität, oder ein Körper seyn. Allein als Quantum ist es theilbar, als Continuum trennbar, als Quantität nicht untheilbar, als Körper hat es drei Dimensionen; Länge, Breite, Dicke. Es ist unmöglich, daß Eine unter einem von diesen Prädicaten nicht zu denken. Jedes streitet aber mit der Einheit. — Wenn das Wirkliche aber nicht als Eins, so kann es auch nicht als Vielheit gedacht werden. Denn das Viele ist nichts, als eine Synthesis der Einheiten. Wenn daher die Einheit aufgehoben wird, so wird auch die Vielheit vernichtet. Das Wirkliche kann also nicht existiren, da es weder Eins noch Vieles seyn kann ¹⁷⁾.

ον επιπεριχομενον τινη μείζον γαρ εστι του επιπεριχομενου το επιπεριχον του δε απειρου ουδεν εστι μείζον. ώστε οτι εστι πον το απειρον. 70. και μη ουδ' εν αυτω περιχεται. τιτον γαρ εστι το εν ψ και το εν αυτω και διο γενησεται το ον, τοπος τε και σωμα. το μιν γαρ εν ψ, τοπος εστι, το δ' εν αυτω σωμα. τουτο δε γε ατοπον. τδινυν ουδε εν αυτω εστι το ον. ώστε ει αιδιον εστι το ον, απειρον εστιν. ει δε απειρον εστιν, ουδωμου εστιν. ει δε μηδωμου εστιν, ουν εστι τοινυν ει αιδιον εστι το ον, ουδε την προην ον εστι. 71. και μη, ουδε γενητον ειναι δυναται το ον. ει γαρ γεγονεν, ητοι εξ οντος η εκ μη οντος γεγονεν. αλλ' ουτε εκ του οντος γεγονεν. ει γαρ το ον εστιν, ον γεγονεν, αλλ' εστιν ηδη. ουτε εκ του μη οντος το γινε μη αν οι δε γενησαι τε δυναται, δια το εξ αναγκης οφειλιν υπαρξιας μετεχεν το γενητικον τιος. ουκ αρα ουδε γενητον εστι το ον. 72. αυτε τα αυτε δε ουδε το συνημφοτερον, αιδιον αμα και γενητον. ταυτα γαρ απαιρετικα εστιν αλληλων. και ει αιδιον εστι το ον, ον γεγονεν και ει γεγονεν, ουκ εστιν αιδιον. τοινυν ει μητε αιδιον εστι το ον, μητε γενητον μητε το συνημφοτερον, ουκ αν ειη το ον. (Fortsetzung Anm. 17.)

17) Sextus l. c. §. 73. και αλλως ει εστιν, ητοι εν εστιν, η πολλαν ουτε δε εν εστιν, ουτε πολλαν, ως παρφοταθησεται. ουκ αρα εστι το ον. ει γαρ εν εστιν, ητοι ποσον εστιν, η συνητες εστιν, η μεγαθος εστιν, η σωμα εστιν. ο, το δε αν ειη ταυτων, ουκ εν εστιν. αλλα ποσον μιν καθυς, διαμερεθησεται. συνητες

8) Aus diesen Gründen folgt endlich auch von selbst, daß das Wirkliche und Nichtwirkliche nicht zugleich seyn kann. Denn wenn das Nichtwirkliche sowohl, als das Wirkliche wäre, so wäre das Wirkliche von dem Nichtwirklichen in Ansehung des Seyns nicht verschieden; daher ist keines von beiden. Nun bezweifelt niemand, daß das Nichtwirkliche nicht ist; hier ist aber

δὲ οὐ, τρηθῆσθαι. ομοίως δὲ μεγέθος νοούμενον, οὐκ ἔστιν ἀδυνατόν. αὖτις δὲ τρηχύνον, τριπλὸν ἔστιν. καὶ γὰρ μικρὸς καὶ πλατὺς καὶ βαθὺς ἔστι. ἀπορίαν δὲ γὰρ το μῆδεν τούτων εἶναι λέγειν το οὐ. οὐκ ἀρεῖ εἶναι ἐν το οὐ. §. 74. καὶ μὴ εἶναι πολλὰ εἶναι. εἰ γὰρ μὴ εἶναι ἐν, οὐδὲ πολλὰ εἶναι. συνθεὶς γὰρ τὸν καθ' ἐν τοῖς τα πολλὰ. διοκίῳ τοῦ ἐνός ἀναρριπόμενον, ἀναρριπύμεται καὶ τα πολλὰ. ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν οὐκ το οὐ εἶναι, οὐκ το μὴ οὐ εἶναι, ἐν τούτων συμφωνίᾳ. Arist. I. I. C. VI. ἐπὶ εἰς εἶναι, ἐν ἡ πλείον, φησιν, εἶναι. εἰ δὲ μὴ ἐν, μῆτε πολλὰ, οὐδὲν ἐν εἶναι. καὶ ἐν μὲν * καὶ ὅτι νοούμενον ἐν εἶναι το ἐν. καὶ πάλιν μὲν γὰρ τῷ τοῦ Ζηνοῦτος λόγῳ εἶναι δὲ εἶναι, οὐδ' ἐν εἶναι, οὐδὲ μὴ μῆτε πολλὰ. εἰ γὰρ μῆτε ἐν. μῆτε πολλὰ εἶναι, οὐδὲν εἶναι, οὐδ' ἐν κινήσειναι φησιν. οὐδὲν γὰρ κινήσειναι, ἡ οὐκ ἐν (ἐν) εἶναι, ἡ ὡσαυτὸς εἶναι, ἀλλὰ το μὲν οὐκ ἐν εἶναι, το δὲ οὐκ οὐ γένεσις εἶναι ἐπὶ δὲ ἐν κινήσειναι, καὶ ἐν μετακινήσειναι οὐ συνεχὲς οὐ, διηρητὸς το οὐ, οὐκ ἐν τῷ τῷ, ὡς παρὰ κινήσειναι, παρὰ διηρητὸς. εἰ δ' οὕτως, παρὰ οὐκ εἶναι. εἰς εἶναι γὰρ τῷ τῷ, φησιν, ἡ διηρητὸς τοῦ εἶναι. οὐκ τοῦ κινήσειναι το διηρητὸς λέγειν. So lösendhaft an dieser Stelle der Text des Aristoteles ist, so sieht man doch, daß die Gründe der Behauptung anders angegeben sind. Denn wir wollen nicht erwähnen, daß für den Satz, „das Wirkliche ist nicht Eins,“ der Grund angegeben wird, weil es sonst unüberwindlich (νοούμενον) wäre, weil dieses doch zuletzt auf das hinauskommt, was Sextus nur etwas breiter sagt. Aber das ist offenbar, daß, wenn der Text nicht etwa eine gar zu große Lücke hat, Gorgias seine Schlüsse nicht so entwickelt vortrug, als Sextus. Auch hat Sextus den dritten Satz, daß das Wirkliche auch nicht Eins und Vieles zugleich ist, ganz übergegangen. Aus dem vorhandenen Satze kann man nur soviel abnehmen, daß dieser Beweis aus der Bewegung geführt wurde. [Nach meiner Uebersetzung würde die letztere Stelle so lauten: „Was weder Eines noch Vieles sey, würde nichts und unbeweglich seyn; denn es würde durch nichts bewegt werden, oder es würde nicht mehr Eins seyn oder auf dieselbe Weise sich verhalten, sondern es würde das Eine nicht seyn, das Andere nicht geworden seyn. Wenn es aber bewegt wird und wenn es übergeht als ein nicht Continuirliches, so wird es getheilt, und ist nicht auf dieselbe Weise, so daß es überall bewegt, überall getheilt würde; — und so ist es überall nicht. Denn es hört auf, sagt er, wo es vom Dinge getheilt ist, indem er das Getheilte statt des Leeren braucht.“] Auf. d. §.]

bewiesen worden, daß das Wirkliche dem Nichtwirklichen in Ansehung des Seyns gleich ist, also wird keines von beiden seyn. Denn wenn das, was ist, dem Seyn nach identisch ist mit dem, was nicht ist, so kann nicht beides seyn. Ist nehmlich beides wirklich, so ist es nicht identisch; ist es aber identisch, so ist es nicht wirklich. Da also dieser Fall eben so undenkbar ist, als die beiden vorigen, und sie die einzigen denkbaren sind, so folgt, daß gar nichts existirt ¹⁸⁾.

II. Wenn auch etwas wirklich ist, so ist es doch für uns unerkennbar. Denn 1) wenn die Se-

¹⁸⁾ Sextus l. c. §. 75. οτι δε ουδε αμφοτερα εστι, το τε ον και το μη ον, ευπειλογιστον. επιερ γαρ το μη ον εστι και το ον εστι, τωτον εστιαι τω οντι το μη ον, οσον επι το ειναι. και δια τουτο ουδιστερον αυτων εστιν. οτι γαρ το μη ον οκ εστιν, ομολογουν. δεδεικται δε αιτο τουτω κ' διεικτως το ον. και αυτο τωοντω οκ εστιαι §. 76. ον μην αλλ' επιερ ταυτον εστι τω μη οντι το ον, ον δυναται αμφοτερα ειναι. ει γαρ αμφοτερα, ον ταυτον, και ει ταυτον, οκ αμφοτερα. ος ειπεται τα μηδεν ειναι. ει γαρ μητε το ον εστι μητε το μη ον, μητε αμφοτερα, παρα δε ταυτα ουδεν νοειται, ουδεν εστιν. Von diesem Satze ging Gorgias nach der obigen Bemerkung des Aristoteles aus. Wenn ihn Aristoteles als eigenthümliche Erfindung des Gorgias ausgibt, so können wir ihm nur zum Theil beistimmen; denn Parmenides gab offenbar den Hauptgedanken her. (Man vergleiche oben 4. Abschn. S. 134.) Uebrigens beruht die ganze Schlusskraft darauf, daß das Wort εστι in beiden Sätzen το μη ον εστι μη ον, το ον εστι ον einerlei logisches Verhältniß, als Bindungswort anzeigt. Bei Aristoteles de Gorgia Cap. 5. heißt es: ει μεν γαρ το μη ειναι εστι μη ειναι, ουδεν αν ηιπον το μη ον τουοντος ειη. το τε γαρ μη ον, εστι μη ον, και το ον, (εστι) ον. ωστε ουδεν μαλλον ειναι η οκ ειναι τα πραγματια. Ein Fehlschluß, den Aristoteles sehr gut dem Gorgias wieder zurechthält. (Cap. 1.) ει δε ταυτον εστι, και το ειναι και το μη ειναι, ουδ ούτως μαλλον οκ ειη αν τε ειη. ως γαρ εκεινος λεγει, οτι ε ταυτον μη ον και ον, τοτε ον οκ εστι και το μη ον. ωστε ουδεν εστιν αντιστρεφαντι, εστιν ομοιως φαναι, οτι παντα εστι. το τε γαρ μη ον εστι, και το ον, ωστε παντα εστι. [Gorgias fährt darauf bei Aristoteles Cap. V. weiter fort: ει δ' ομοι; το μη ειναι εστι, το ειναι φησιν, οκ εστι το αντικειμενον· ει γαρ το μη ειναι εστι, το ειναι, η μη ειναι προσηκει. ωστε οκ αν ούτως, φησιν, ουδεν αν ειη, ει μη ταυτον εστιν, ειναι τε και μη ειναι. ει δε ταυτο, και ούτως οκ αν ειη οιδεν. το τε γαρ μη ον, οκ εστι και το ον, επιπερ γε ταυτο τω μη οντι.]

denken nicht die wirklichen (außer uns) existirenden Dinge selbst sind, so wird auch das Wirkliche nicht gedacht. Denn so wie wenn das Gedachte weiß wäre, auch dem Weißen das Gedachtwerden zukommen würde, so kann, wenn dem Gedachten (objective) Wirklichkeit nicht zukommt, auch dem Wirklichen das Gedachtwerden nicht zukommen. Daß aber die Gedanken nicht die wirklichen Dinge sind, läßt sich leicht zeigen. Denn sonst müßte Alles, was gedacht wird, und wie es von irgend einem Menschen gedacht wird, gerade so in der wirklichen Welt seyn. Dies ist aber ungereimt. Gesetzt, Jemand denke sich einen fliegenden Menschen, oder einen auf dem Meere binfahrenden Wagen, so fliegt deswegen ein Mensch so wenig, als ein Wagen auf dem Meere fährt. Hierzu kommt noch 2) dieser Grund. Wenn das Gedachte wirklich ist, so kann das Nichtwirkliche nicht gedacht werden. Die Folgerung ist einleuchtend, weil entgegengesetzten Dingen entgegengesetzte Prädicate zukommen. Nun aber denkt man sich Vieles, was nicht wirklich ist, z. B. die Scylla und Chimäre. Also wird nicht das Wirkliche gedacht. — So wie das Gesehene deswegen etwas Gesehenes ist, weil es gesehen wird, und das Gehörte deswegen etwas Gehörtes ist, weil es gehört wird, und wir das Gesehene nicht darum, weil es nicht gehört, und das Gehörte, weil es nicht gesehen wird, verwerfen, — indem jeder Sinngegenstand von seinem eignen Sinne beurtheilt werden muß — so müßte auch das Gedachte, nach der Aussage des Denkvermögens, Wirklichkeit haben, wenn es auch nicht durch das Gesichtorgan gesehen, oder durch das Gehörorgan gehört würde. Wenn sich also Jemand denkt, ein Wagen laufe auf dem Meere, so muß er das für wahr halten, wenn er auch nicht sieht. Allein das ist ungereimt ¹⁹⁾.

19) Sextus loc. cit. §. 77. ὅτι δὲ καὶ ἡ τῆς τοῦτο αἴτια

III. Wenn auch das Wirkliche erkennbar wäre, so ist doch die Erkenntniß desselben nicht mittheilbar.

1) Wenn nemlich die äußern Gegenstände sichtbar, hörbar, und überhaupt empfindbar sind, das Sichtbare aber nur durch das Gesicht, das Hörbare nur durch das Gehör,

οὐ γὰρ τὰ καὶ ἀντιπινούτων ἐστὶν ἀνθρώπων, παρακείμετος ὑποδείκναι. ἡ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Ἰσογύιος, οὐκ ἔστιν οὐτα, το ὅν οὐ φρονεῖται. καὶ κατὰ λόγον. ὥστε γὰρ ἡ τοῖς φρονουμένοις συμβεβηκέν ἐστὶν λεῖκοις, καὶ συμβεβηκέναι τοῖς λεῖκοις φρονισθαι. οὕτως αἱ τοῖς φρονουμένοις συμβεβηκέναι μὴ εἶναι οὐσι, καὶ ἀναγκὴν συμβεβηκέναι τοῖς οὐσι μὴ φρονισθαι. §. 78. διότι ὅτι καὶ οὐκ ἔστιν οὐτα, το ὅν οὐ φρονεῖται. τὰ δὲ γὰρ φρονούμενα, προσληπτέον γὰρ, οὐκ ἔστιν οὐτα, ὡς παραστήσομεν. οὐκ ἔστι το ὅν φρονεῖται. καὶ ὅτι τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν οὐτα, συμφωνεῖ. §. 79. αἱ γὰρ τὰ φρονούμενα ἔστιν οὐτα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστι, καὶ ὅλη αὐτὴ εἰς αἰτὰ φρονισθαι. ὑπὲρ ἔστιν ἀπεμφαίνον. αἱ δὲ εἰσι, φανύον. οὐδὲ γὰρ αὐτὴ φρονισθαι αἱ ἀνθρώπων ἡ ἀρματα ἐν πύλας τρεχόντα, εὐθείας ἀνθρώπος ἐπὶ τῆς, ἡ ἀρματα ἐν πύλας τρεχόντα. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενα ἔστιν οὐτα. §. 80. πρὸς τοῖς αἱ τὰ φρονούμενα ἔστιν οὐτα, τὰ μὴ οὐτα οὐ φρονισθαι. τοῖς γὰρ ἐναντίως τὰ ἐναντία συμβεβηκέναι. ἐναντίον δὲ ἐστὶ τὴν οὐτα το μὴ οὐ. καὶ διὰ τοῦτο πάντως αἱ τὴν οὐτα συμβεβηκέναι το φρονισθαι, τὴν μὴ οὐτα συμβεβηκέναι το μὴ φρονισθαι, ἀποκρίνεται οὐτα τοῦτο. καὶ γὰρ Σκύλλα καὶ Χίμαιρα καὶ πολλὰ τῶν μὴ οὐτῶν φρονεῖται. οὐκ ἔστι το ὅν φρονεῖται. §. 81. ὥστε τὰ τὰ ὄρωμενα διὰ τοῦτο ὄρωται λεγόμεναι, οὐτα ὄρωται, καὶ τὰ ἀκούοντα διὰ τοῦτο ἀκούονται, ὅτι ἀκούονται καὶ οὐ τὰ μὴ ὄρωται ἐκβαλλόμεναι, ὅτι οὐκ ἀκούονται τὰ δὲ ἀκούονται παραλαμβάνομεν, ὅτι οὐκ ὄρωται. ἑκάστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθητικῆς, ἀλλ' οὐκ ἰπ' ἑτέρας οφείλει χρῆσθαι. οὕτως καὶ τὰ φρονούμενα καὶ αἱ μὴ βλέπονται τὴν οὐτα, μὴδὲ ἀκούονται τὴν ἀκοή, ἔστιν, ὅτι πρὸς τοῦ αἰσθητοῦ λαμβάνεται κριτηρίου. §. 82. αἱ οὐτὴ φρονεῖ τὰς ἐν πύλας ἀρματα τρεχόντα, καὶ αἱ μὴ βλέπει τὰτα, οφείλει πιστεῖν, οὐτα ἀρματα ἔστιν ἐν πύλας τρεχόντα. ἀποκρίνεται οὐτα τοῦτο. οὐκ ἔστι το ὅν φρονεῖται καὶ παραλαμβάνεται. Aristoteles de Gorgia. Cap. 6. διὸν γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι, καὶ το μὴ οὐ, εἰπερ μὴ ἔστι, μὴδὲ φρονισθαι. εἰδ' οὕτως, οὐδὲν αὐτὴ μὴ ψευδὸς οὐδὲς φησὶν, αἰδ' αἱ ἐν τῇ πύλας φωνὴ ἀμύλλασθαι ἀρματα. πάντα γὰρ αὐτὰ ταῦτα εἶναι. καὶ γὰρ τὰ ὄρωμενα καὶ ἀκούοντα διὰ τοῦτο ἔστιν, ὅτι φρονεῖται ἑκάστον αὐτῶν. αἱ δὲ μὴ διὰ τοῦτο, ἀλλ' ὥστε οὐδὲν μᾶλλον ἢ ὄρωμεν ἔστιν, οὕτως μᾶλλον ἢ ὄρωμεν ἡ διαφρονισθαι; καὶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐκ πολλοῦ αὐτὰ ταῦτα ἰδοῦν, καὶ ἐπιστῆναι πολλοῦ αὐτὰ ταῦτα διαφρονισθαι. το οὐκ μᾶλλον δὲ τοῦτο ἔστι. ποῖα δὲ ταλῆθ, ἀδύλον. ὥστε αἱ καὶ ἔστιν, ἡμῖν γὰρ ἀγνοῦν αὐτὴ εἶναι τὰ ἀρματα (sic Cod. Lips.)

aber nicht umgekehrt, wahrgenommen werden kann; wie ist es möglich, diese Gegenstände durch ein anderes Mittel einem Andern mitzutheilen? Dieses Mittel soll die Rede seyn; diese ist aber etwas anderes, als die Objecte. Wir theilen also Andern nicht die Objecte, sondern nur die Rede mit. So wie nun ein sichtbarer Gegenstand nicht hörbar werden kann, und umgekehrt, so kann auch ein Object, das etwas außer uns Bestehendes ist, nicht zur Rede werden, also auch dadurch einem Andern nicht mitgetheilt werden. Unsere Sprache bildet sich nach den von außen uns afficirenden, das ist sinnlichen Dingen, z. B. die Ausdrücke von Geschmacksempfindungen und Farben nach den Eindrücken der Gäfte und der Farben. Dieses vorausgesetzt, stellt uns die Rede nicht das Äußere dar, sondern das Äußere führt uns vielmehr auf die Rede hin. Und man kann nicht sagen, daß so wie das Hörbare und Sichtbare äußere Realität habe, auch die Rede etwas so Reales sey, daß durch ihre Realität die äußeren wirklichen Dinge müßten angezeigt werden. Wollte man ihr auch Realität zugestehen, so ist sie doch von andern realen Dingen sehr verschieden, und sichtbare Körper können auf keine Art mit Worten verglichen werden; beide werden durch ganz verschiedene Organe wahrgenommen. Die Rede kann daher auf keine Weise die Mannichfaltigkeit der äußern wirklichen Objecte anzeigen, so wie auch von diesen keines des andern Natur erklärt. Aus diesen Gründen läßt sich keine Erkenntniß Andern mittheilen ²⁰⁾.

20) Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 83. καὶ ἐπὶ καταλαμβάνοιτο δὲ, ἀντιζωιστοῦ ἐτέρου. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστά, καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἀπὲρ ἐκτὸς ὑποκείται, τούτων δὲ τὰ μὲν ὁρατά, ὁρατοὶ καταληπτά ἐστι· τὰ δὲ ἀκουστά ἀκὴν, καὶ οὐκ ἐναλλαξ. πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἀλλήλων μνησθῆναι; 84. ὅτι γὰρ μνηστέον ἐστὶ, λόγος. λόγος δὲ οὐκ ἐστὶ τὰ ὑποκείμενα καὶ τὰ ὄντα, οὐκ ἀρὰ τὰ ὄντα μνησόμεν τοῖς πύλας, ἀλλὰ λόγον, ὅς ἐτερος ἐστὶ τῶν ὑποκειμένων. Hier ist wieder eine Stelle, wo Sextus sich eine Abweichung, zwar nicht von der Sache, aber doch von den Worten des Gorgias erlaubt hat. Denn wer kann glauben, daß Gorgias sich schon des Kunstworts ὑπο-

2) Doch, wenn man auch, dieser Schwierigkeiten ungeachtet, zugeben wollte, daß man durch Worte wirkliche Dinge ausdrücken und bezeichnen könnte, so entsteht von Neuem die Frage, wie der Zuhörende sich bei den Worten dasselbe denken könne, was der Sprechende denkt? Denn denken sich beide, der Sprechende und der Zuhörende, ein und dasselbe, wie kann ein und dasselbe in mehreren von einander verschiedenen Subjecten seyn? Es würde so nicht ein, es würden zwei Dinge seyn. Allein es ist nicht einmal möglich, daß zwei einerlei denken können; [wäre es auch in mehreren dasselbe, so würde es ihnen doch verschieden vorkommen], da sie so sehr von einander verschieden, und in ganz andern Verhält-

ναι μιν, daß auch dem Plato wohl noch nicht bekannt war, bedient habe? Was dafür am stärksten beweist, ist, daß sich hier sogar Aristoteles dieses ihm sonst so geläufigen Wortes enthalten hat. [κινθάνει οὖν, ἰσχύει Gorgias dann bei Sextus fort, το ὄρατον οὐκ ἐν γένεστο ακουατος, καὶ ἀνεπαλιν οὕτως ἐπεὶ ὑποκίπται το ὄν εκτος, οὐκ ἐν γένεστο λογος ὁ ἡμιτερος. 85. μή ἐν δὲ λογος, οὐκ ἐν δηλωθῆναι ἱερεῖ. ὅτι μήν λογος (φρῖν) ἀπὸ τῶν ἐξωθεν προσπιπτοντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τούτοις καὶ μαθητῶν. ἐν γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκύψης ἐγγίγνται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερομένης λογος καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρωματος ὑποκίπσεως ὁ κατὰ τοῦ χρωματος. εἰ δὲ τούτο, οὐκ ὁ λογος τοῦ εκτος πικροτατατος ἐστιν, ἀλλὰ το εκτος τοῦ λόγου μῆνυτικόν γίνεται. 86. καὶ μὴν οὐδε εἰσὶν λέγειν, ὅτι ὅν τρόπον τὰ ὄρατα καὶ ακουατα ὑποκίπται, οὕτως καὶ ὁ λογος, ὥστε δυναθῆαι ἐκ ὑποκίπμενων αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὰ ὑποκίπμενα καὶ οὐκ μῆνυσθαι. εἰ γὰρ καὶ ὑποκίπται, φησὶν, ὁ λογος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκίπμενων καὶ πλείστη δύνατοχὲ τὰ ὄρατα σώματα τῶν λόγων. δὲ ἱεραὸν γὰρ ὡς κερὸν λεγόντων εἶναι το ὄρατον, καὶ δὲ ἄλλου ὁ λογος οὐκ ἀπὸ αἰσθητικῆς τῶν πολλῶν τῶν ὑποκίπμενων ὁ λογος, ὥστε οὐδε ἐκινῆαι τῶν ἀλλήλων διαδῶλοι φύσιν.] Wir setzen hier zur Vergleichung die ähnliche Stelle aus dem Aristoteles her: εἰ δὲ γινώσκω, πως ἐν τις φασὶ δηλωτικὸν ἀλλή; ὁ γὰρ εἶδε, πως ἐν τις, φησὶ, τούτο εἶποι λόγῳ; ἢ πως ἐν αὐτῷ δηλὸν ακουατικὸν γίγνεται μὴ ἰδοῦν; ὥστε γὰρ οὐδὲ ἡ οφίς τοῦ φθόγγου γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ακοή τὰ χρώματα ακούει, ἀλλὰ φθόγγους καὶ λέγει ὁ λέγων οὐ χρώμα, οὐδὲ πρᾶγμα. εἰ οὖν τις μετανοῇ (Cod. Lira, ὁ οὖν τις μὴ νοοῖ) πως αἰτεῖ παρ' ἄλλου λέγει ἢ σημαίει τινι ἱεραῷ πρᾶγματι νοοῦμεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρώμα ἰδῶν τινι. (Hier ist eine Zúße.) οὐ λέγει δὲ χρώμα, ἀλλὰ λόγον, ὥστε οὐδὲ διακρίνεται χρώμα ἐστιν, ἀλλ' ὄψιν, οὐδὲ φῶνον, ἀλλ' ακουον.

nissen sind. Ein und derselbe Mensch hat nicht einmal in einem Zeitmomente, wie es scheint, einerlei Empfindungen, sondern er empfindet etwas anderes durch das Gehör, etwas anderes durch das Gesicht. Und wenn man seine gegenwärtigen Empfindungen mit seinen frühern vergleicht, welche Abweichungen finden sich dann? Es ist daher kaum möglich, daß ein Mensch irgend einen Gegenstand immer auf dieselbe Weise empfinde. Da sich also der Gegenstand seiner Erkenntniß verändert, wie wird er dasselbe unveränderte Object einem Andern durch Worte anzeigen können ²¹⁾?

Man muß gestehen, daß Gorgias sich der Waffen der Eleaten sehr gut zu seinem Zwecke zu bedienen wußte. Wenn man auch eingesteht, wie man nicht anders kann, daß in diesem Räsonnement mehrere Trugschlüsse, die nur bei der ersten Ansicht blenden, vorkommen *), wenn auch vielleicht das Ganze nur ein Denkmal der Eitelkeit ist, wel-

21) Den zweiten Grund hat Gertius ganz übergangen. Er findet sich am Ende der Aristotelischen Schrift de Gorgia. *εἰ δὲ καὶ ἐνδεχάται, γίνωσκει τε καὶ ἀναγινώσκει λέγων. ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἷον τε ταῦτο ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὐκ εἶναι. δύο γὰρ αὖ εἴη τὸ ἐν. εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ ταῦτον, οὐδὲν καλύπτει μὴ ὁμοίον φανερῶσαι ἡμῖν, μὴ παντὴ ὁμοίως ἐκείνους οὐκ εἶναι, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, εἰ τι ἐν τοιοῦτον εἴησαν, ἀλλ' οὐ δύο εἶναι. φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὁμοίαν αἰσθάνομενος ἐν τῇ αὐτῇ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερον τῇ ἀκοῇ, καὶ τῇ ὀφεί, καὶ πῶς τε καὶ παλαι διαφωρῶς. ὥστε σχολὴν ἄλλο πᾶν ταῦτα αἰσθάνοις. οὕτως οὐκ εἰσὶν ἐν τῇ γνώσει.* Die Gedanken sind oben so gut, als es sich bei einem so verderbten Texte thun ließ, ausgedrückt werden. Uebrigens überzeugt uns eine nachfolgende Stelle, sowohl daß dieses Gorgias Behauptung war, als daß er auch nur zwei Gründe für den dritten Hauptsatz aufgestellt hatte, *οὐδεὶς αὖ αὐτὸ ἕτερον δηλώσειεν, ὅτι τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πρᾶγματα λεγτά, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἕτερον ταῦτο εἰπείη.* [Der Schluß bei Aristoteles heißt in der Uebersetzung vielmehr: So ist also nichts erkennbar, und keiner kann etwas dem andern deutlich machen, weil die Dinge nicht auszusprechen sind, und niemand dasselbe, was der andere denkt.

Bis. d. 5.]

*) Schon Aristoteles hat im 6ten Cap. der angeführten Schrift auf einige dieser Sophismen aufmerksam gemacht; nach ihm Niedermann *Geist d. spekul. Philos. S. 303 f.*

B. d. 5.

ches sich der berühmte Sophist selbst setzte *); so kann man doch auf der andern Seite nicht leugnen, daß die stärksten Gründe, die sich damals gegen die Möglichkeit einer realen Erkenntniß vorbringen ließen, hier zusammen gestellt sind. Die Hauptschwierigkeit liegt in der Bestimmung des Verhältnisses und des realen Zusammenhangs zwischen den Gegenständen und Vorstellungen; eine Schwierigkeit, die aber hier nicht vollständig entwickelt, sondern nur angedeutet ist. Man findet daher auch nicht, daß die folgenden Denker darauf besonders Rücksicht genommen haben. Was die übrigen Schwierigkeiten, vorzüglich die Entstehung und das Wesen der empirischen Gegenstände betrifft, so hat Gorgias nichts Neues darüber gesagt, sondern nur die Gründe der Elegien wiederholt.

Gorgias wurde durch sein Raisonnement gegen die reale Erkenntniß unstreitig weit mehr Aufmerksamkeit erregt, und dadurch andern Denkern mehr Veranlassung zu neuen Gesichtspuncten gegeben haben, wenn er denselben nicht so manche Scheingründe und Trugschlüsse eingemischt hätte. Denn indem jeder denkende Kopf diese Schwächen leicht entdeckte, so hielt er auch die ganze Schlussreihe für entkräftet, und achtete weniger auf die darin enthaltenen Schwierigkeiten, welche keinesweges leicht aufzulösen waren. Die Hauptursache aber, warum dieses Raisonnement nicht mehr Aufsehen erregte, ist ohne Zweifel diese, daß hier gegen die Erkenntniß disputirt wird, ohne daß vorher der Begriff derselben untersucht und vollständig bestimmt ist **).

*) So dürfte man wenigstens schließen, wenn man die Stellen Platon über Gorgias berücksichtigt; denn überall legt der platon. Gorgias den meisten Werth auf Ueberredungskunst. Vgl. Phileb. p. 58 A. ὁ δὲ ἡ τοῦ περὶ τοῦ πολὺ διαφέρει πρὸς τοὺς πολλοὺς πᾶσι γὰρ ἐφ' αὐτῇ δοῦλα δὲ ἐκστῆναι. Vgl. Gorg. p. 451 D. Phaedr. p. 267 B.

**) Daß Gorgias' sophistisches Raisonnement allerdings Aufmerksamkeit erregt hat, zeigt sich, wenn nicht schon aus der Verbreitung und Aufbewahrung seiner Schrift bis in spätere Zeiten, doch wenigstens darin, daß Plato und Aristoteles auf dasselbe Rücksicht genommen haben.

Uebrigens enthält auch dieses Bruchstück unverkennbare Beweise von den Fortschritten des menschlichen Verstandes. Wir könnten zuerst hieher die ausdrückliche Erwähnung des Satzes vom Widerspruche rechnen, wenn es nicht wahrscheinlich wäre, daß Gorgias dadurch die Stärke der Schlüsse habe bemerklicher machen wollen. Aber mit größerem Rechte darf man die Unterscheidung der Vorstellungen von den Objecten, und der Vorstellungen von den Worten dem Gorgias als Verdienst anrechnen; eine Unterscheidung, die von sehr wichtigem Einflusse für das wissenschaftliche Fortschreiten der Philosophie war, und in der folgenden Epoche manche schätzbare Untersuchung veranlaßte.

Ungeachtet aber Gorgias, nach diesem Raisonnement, mehr als Skeptiker, jede Aussicht auf reale Erkenntniß dem menschlichen Verstande abschchnitt, so war er doch gegen alle Erwartung ein Dogmatiker, indem er vorzüglich des Empesdokes Behauptungen in Griechenland verbreitete. So trug er nach diesem Philosophen eine Theorie der Farben vor ²²). Und welchen dogmatischen Dünkel setzt nicht die Herausforderung voraus, daß er jede aufgeworfene Frage auf der Stelle beantworten wolle? Wenn es scheinen dürfte, als habe er mehr Bescheidenheit besessen, als die übrigen Sophisten, weil er über sie spottete, daß sie als Allwisser jede Kunst und Wissenschaft, die man verlangte, zu lehren, ja selbst die Menschen klug und tugendhaft zu machen versprochen; da er hingegen die Kunst der Beredsamkeit für das Einzige ausgab, was er so in seiner Gewalt habe, daß er es Andern mittheilen könne ²³), so muß man nicht vergesse

22) Plato Meno Vol. IV. p. 340. (ed. Steph. 76 B.)

23) Plato Meno l. 1. p. 380. (ed. Steph. p. 95 C.) καὶ Ἰδρύσαντο μάλιστα, οὐ Σωκράτης, ταῦτα οὐκ αὐτοὶ, ἀλλὰ οἱ οὐκ αὐτοὶ τοῦτο ἀκούσας ὑπάρχοντες, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγὰς, ὅταν ἀκούσῃ ὑπάρχοντες. ἀλλὰ λέγειν οἷται δεῖν ποιεῖν δεῖνα. [Vgl. die Ann. S. 467. Menon von Larissa nehmlich wird selbst als Schüler des Gorgias angeführt, von dem er nach Plato (Menon p. 70. vgl. p. 71.) die Kunst empfangen habe ἀρχὴν οἷον τ' εἶναι τῶν ἀνδρῶν. Eben so Polus von Agrigent, der sich auch vornehmlich der

sen, daß nur Rivalität ihm diese Sprache eingegeben hatte, welche unter dem Schein von Bescheidenheit alle die Erwartungen verhielte, welche die Sophisten zu erregen pflegten. Denn die Kunst der Berebtsamkeit begriff ihm alle andere Künste und Wissenschaften ²⁴⁾.

Um eben diese Zeit (88 Dym.) *) lebte Prodicus (Prodikos) aus Keos ***) (nicht Chios), der durch seine Dichtung, die Wahl des Herkules, so berühmt worden ist ***). Er las sie öffentlich in Theben und Lacedaemon vor, und erhielt an beiden Orten, am meisten aber am letzten, den ausgezeichnetsten Beifall. Er konnte indessen

24) Redekunst wolmete; vgl. Plat. Phaedr. p. 267C. und Aft 1a Phaedr. p. 261 f. Gorgias p. 448 sq. : Nach demselben Dialog preist er den macedonischen Tyrannen Archelaus glücklich (Gorg. p. 471.) und Sokrates behandelt ihn als einen unreifen und vorlauten Jüngling. Auf. d. S.]

24) Cicero de inventione I, c. 5. Gorgias Leontinus, antiquissimus fere rhetor, omnibus de rebus oratorem optime dicere existimavit. (Vgl. oben meine Anmerk. * zu S. 471 u. 488.)

*) Der ganzen Stellung wegen hätte der Verf. hier den Protagoras folgen lassen, welcher die Reihe der sich ausdrücklich so nennenden Sophisten beginnt, und der auch von Plato in dem von ihm benannten Gespräche als der bedeutendste (σοφισταρχος 257a) eingeführt wird. Vgl. 309D. A. d. S.

**) Plat. Protag. p. 339D. wo er Landmann des Simonides genannt wird, auf dessen Lehre Sokrates daselbst auch des Prodikos Weisheit zurückzuführen scheint. Als Lehrer der Staatskunst wird dieser ältere Sophist oft mit Protagoras zusammengestellt (z. B. von Plato de rep. X, p. 600C. f.) dessen Schüler er auch nach Suidas seyn soll, obwohl man nach der vorhin angeführten Stelle des Plato etwas Anderes annehmen möchte. Daß er öfters die politischen Angelegenheiten seiner Landsleute in Athen besorgte, und daselbst zugleich lehrte, erhellt auch aus Hipp. mai. p. 281C. Auch Sokrates hörte seine Vorträge nach Plato und nennt sich (Protag. p. 341A. Charmid. p. 163D.) seinen Schüler in der Sprachkunde. A. d. S.

***) Von dieser im Alterthum gefeierten Prunkrede (συνειρητός; vgl. Bayle unter Prod.) Herkules am Scheidewege, welche auch den Titel αἴγυις gehabt haben soll (Scholiast ad Aristoph.) ist uns ein Stück bei Xenophon (Mem. Socrat. II, 1. §. 21.) aufbewahrt worden. Vgl. Plat. sympos. p. 177B. Plato (Protag. p. 339D.) scheint den Prodicus wegen des Inhalts dieser Rede mit Simonides zusammenzustellen. A. d. S.

die Tugend besser schildern, als ausüben; denn er war sehr geminnföchtig und ein großer Wollüstling²⁵⁾. Er schrieb gleich andern Sophisten von der Natur²⁶⁾.

Prodicus hatte das Eigenthümliche, daß er die Bedeutungen der sinnverwandten Worte in der griechischen Sprache zu unterscheiden und zu bestimmen suchte²⁷⁾. Gewiß ein sehr nützliches Unternehmen, welches auch für die Philosophie hätte heilsam werden können, wenn ein Mann mit philosophischem Geiste daran gearbeitet hätte. Allein Prodicus scheint fürs erste sein Nachdenken nur auf den Umfang von Worten aus dem gemeinen Leben eingeschränkt zu haben. Und dann setzt diese Arbeit einen Vorrath genau bestimmter Begriffe voraus, wenn sie gelingen soll, woran es damals noch sehr fehlte. Auch besaß Prodicus, wie uns dünkt, bei weitem nicht den philosophischen Geist, den logischen Scharfsinn und die feine Theilungskraft, um sich dazu selbst den Weg zu bahnen. Seine Wortunterschiede sind oft gesucht, und mehr spitzfindig, als scharf, und die Anwendung solcher Unterscheidungen bei allen Gelegenheiten pedantisch. Plato

25) Philostratus vit. Sophistar. p. 482 sq. 496 und 500. Scholiastes ad Aristophan. Nubes v. 360. Nach eben diesem Schriftsteller (Praefat.) wäre Prodicus noch eher berühmt gewesen, als Gorgias; denn er sagt, dieser hätte aus Rivalität gegen jenen angefangen, für Geld zu lehren. [Besteres widerspricht der Stelle des Plato Hipp. mai. XI, p. 7. Steph. p. 282 D. Gewinn sucht und Weichlichkeit scheint ihm übrigens auch die Stelle in Platos Protagoras p. 315 C. vorzuwerfen. Vgl. Heindorf ad h. l. Zuf. d. P.]

26) Cicero de oratore III. c. 32.

27) Plato Euthydem. III. Vol. p. 17. (Steph. p. 277 E.) *ἡρώτων γὰρ, ὡς φησὶ Προδικός, περὶ συναρτων ὁμοιωμάτων μάστιξ ἐστίν.* Er hielt darüber eine Vorlesung für 50 Drachmen. Plato Cratyl. III. Vol. p. 231. (Steph. 384 B.) [S. Bayle not. R. unter Prodicus. Was seine Lehre über die Nichtigkeit, oder den richtigen Gebrauch der Worte anlangt, so ist sie wohl nicht auf die Unterscheidung der sinnverwandten Worte zu beschränken. Sonst soll er nach dem Platon. Sokrates (Phaedr. p. 267 B.) sich auch gerühmt haben, er habe das rechte Maas der Reden erfunden. Zuf. d. P.]

findet daher oft Gelegenheit, über diesen Sophisten zu spotten (na²⁸).

Gewöhnlich wird Prodicus auch unter die Atheisten gerechnet. Allein dieser Vorwurf ist nicht völlig erwiesen. Denn seine Behauptung, die Menschen hätten die Sonne, den Mond, die Flüsse und Quellen, und überhaupt was für das menschliche Leben sehr wohlthätig ist, zu Göttern gemacht, beweist noch gar nichts für des Prodicus Unglauben²⁹). Es ist zum Theil eine richtige Bemerkung, daß das Gefühl der Dankbarkeit für die wohlthätigen Einrichtungen der Natur in einem Zeitalter, wo der Verstand noch ungebildet war, zur Vergötterung mancher Naturgegenstände Veranlassung gegeben hat, und die Geschichte bestätigt, wie Prodicus beruft sich selbst, auf die Vergötterung des Nils bei den Aegyptern. Kein Schriftsteller hat aber gesagt, daß Prodicus selbst geglaubt oder gelehrt habe, der Glaube an Götter sey einzig und allein aus dem Gefühle der Dankbarkeit *) entsprungen. Vielleicht könnte aus der Nachricht des Suidas,

28) Plato parodirt ihn im Protagoras Vol. III. p. 141. (Steph. 537 B.) in einer Rede, welche mit lauter unbedeutenden Wortunterscheidungen angefüllt ist, z. B. ἀμφοτέρων und ἑστῆς; εὐδαιμονίας und εὐαὐνοῦσθαι; ἡδονῆς und εὐφραίνεσθαι. In eben diesem Dialoge p. 185. (St. 558 A.) führt Plato die subtilen Distinctionen der Wörter ἡδύ, τερπνόν und χαρτόν an. [Arist. Top. II. 6. Bgl. Meno p. 75 E. Wahrscheinlich trifft bei Plato Ironie auch hier nur die Ausartung; in der Stelle, wo er den Prodicus das χαλκόν des Simonides mit σίαν gleichbedeutend nehmen läßt, ist diese Ironie wohl zu weit getrieben. Bgl. Alt Leben des Plato S. 72 f. Zus. d. F.]

29) Cicero de Nat. Deor. l. c. 42. Quid? Prodicus Cens? qui ea, quae prodesse hominum vitae, dearum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? Sextus Empiricus adversus Mathematicos IX, §. 18. vgl. 52. Προδικὸς Κριός ἡλιος, φῶς, καὶ σελήνη, καὶ ποταμοί, καὶ πηγαί, καὶ καὶ δούλον παρὰ τὰ ἀφελούτα τὸν βίον ἡμῶν, οἱ πολλοὶ θεοὺς ἀνομιῶν, δὲ τὴν ἀπ' αὐτῶν ἀφελίαν, καθάπερ ἀφύονται τὸν Νεῖλον.

*) Richtiger: der wohlthätigen Einwirkung der Naturgegenstände.
N. d. F.

Prodicus sey als Verführer der Jugend mit dem Tode bestraft worden ³⁰), etwas geschlossen werden, wenn nur dieses Factum, von welchem kein älterer Schriftsteller etwas weiß, historisch glaubhafter wäre.

Aeschines führt noch eine Rede des Prodicus über das menschliche Leben an, in welcher er mit vieler rhetorischen Kunst alles Elend, alle Plagen und Mühseligkeiten, die den Menschen von seiner Geburt an begleiten, schildert, und daraus den Schluß zieht, das Leben sey kein wünschenswerthes Gut. Auch wird daselbst folgender Trostgrund gegen den Tod angeführt: Der Tod trifft weder die Lebenden noch die Verstorbenen; denn die Lebenden haben nichts mit dem Tode zu schaffen, und die Verstorbenen sind nicht mehr ³¹). Prodicus muß dieses aber nicht mit eigner Ueberzeugung gesprochen haben, denn er liebte nur zu sehr den Sinnengenuss. Es läßt sich daher auch nicht entscheiden, ob er den Tod für wirkliche Vernichtung gehalten habe. Es war wohl nichts weiter als eine Paradoxologie, wenn er das Leben als das größte Unglück, und den Tod oder das Nichtseyn, als das Wünschenswertheste für den Sterblichen darstellen wollte. Dergleichen Declamationen konnten auf keinen Vernünftigen eine Wirkung hervorbringen. Man kann darüber nicht besser urtheilen, als Axiochus, den der schalkhafte Sokrates mit solchen Gründen auf dem Krankenlager beruhigen wollte ³²). „Das ist

30) Suidas sub v. Prodicus: *εἰς Ἀθήνας κομμιον πικρὸν, ἀποθανὼν ὡς διαφθεῖραι τοὺς νέους.*

31) Axiochus Vol. IX. der Platonischen Werke p. 185 sq. (Steph. p. 369b.) *ὅτι ὁ θάνατος οὐτε περὶ τοὺς ζῶντας ἐστίν, οὐτε περὶ τοὺς μεταλλαστοτάς — ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἐστίν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσι. ὥστε οὐτε περὶ σε νῦν ἐστίν, (οὐ γὰρ τὸ θάνατος) οὐτε, εἰ τι παύσις, ἐστὶ περὶ σε. σὺ γὰρ οὐκ εἶ.*

32) Axiochus L. I. p. 191 sq. (p. 369 D.) *σὺ μὲν ἐν τῇ ἀνέπολα-
ζούσῃ τα νῦν ληχτηρίας τα σοφὰ πάντα εὐφραίῃς, (καὶ οὐδὲν γὰρ
ἐστίν ἢ δὲ ἡ φλυαρολογία, πρὸς τα μειράκια διασκεομένην).
εἰ μὲν δὲ ἡ στερησις τῶν ἀγαθῶν τοῦ ζῆν λυπᾷ, καὶ πικρῶτερον;
τούτων λόγους σφίσι προσηύδα, οἱ Ἰωνεῖται, οὐκ. καὶ οὐ γὰρ ὁ*

Weisheit aus der jetzt Mode gewordenen Philosophie, die mit ihren Declamationen nur Jünglinge blenden kann. Nicht betrübt der Verlust der Güter dieses Lebens, Sokrates, wenn du mir auch noch schmeibare Gründe, als diese sind, vortreibst. Denn der Verstand, der sich zu solchen Kunststücken der Rede veritrt, hat keinen Begriff davon. Diese schönen Sachen streifen kaum an der Seele vorbei, sie führen nicht auf den Weg der Wahrheit, sondern verlieren sich nur in prunkvollen Reden. Das Herz beruhigt sich nicht bei Sophismen; es verlangt vielmehr eine kräftigere, auf das Innere wirkende Arznei *).

τοῦς ἀπολαύματός τις ἐκείνης λόγῳ, οὐδὲ ἀπολαύει τούτου τῆς ἀμαρτίας, ἀλλ' εἰς μὴ πολλὰ καὶ ῥημάτων ὀφθαλμοῖς ἔσται, τῆς δὲ ἀληθείας ἀποδοῖ. ταὶ δὲ παθήματα σοφισμάτων οὐκ ἀναγκαῖα, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖα τοῖς ἀνθρώποις παθῆναι τῆς ψυχῆς.

*) Unter die ältern und bedeutendern Sophisten gehört noch der gelehrte, Geschichts- und Alterthumskundige, Kunst- und Gedächtnisreiche Hippias, von dem Schleiermacher (Platon Werke I, S. 217) nennt. Von diesem Hippias, der, aus Elis gebürtig, mehrere Gesandtschaften übernahm, sich bei den olympischen Spielen rühmte, er habe Alles, was er an sich trage, mit eigener Hand verfertigt (Hipp. min. p. 368 C. vgl. Cic. de orat. III, c. 32. Pausan. V, 25.) der sich erbot, eine Prunkrede über jeden aufgegebenen Gegenstand zu halten und auf alle Fragen zu antworten (Hipp. min. p. 363 C.) und dessen Eitelkeit, Dunkel und Prachtliebe endlich aus der Art, wie ihn Plato im Protagoras (p. 315 C. vgl. Hist. Leben des Plato S. 73.) einführt, hervorschimmt, ist bekannt, daß er sich besonders mit Naturkunde beschäftigte (was auch aus der angeführten Stelle des Protagoras so wie Hipp. min. p. 367 E. Hipp. mai. p. 285 B. f. zu erhellen scheint) und die Elementarkünste lehrte (Hipp. mai. p. 285 C. Protog. p. 318 D. sq.) Ob er aber gehört besonders, daß er der Natur das Gesetz entgegensetzte, mit Betrachtung des letztern. Dies erhellt nicht nur aus den ihm beigelegten Worten in Plato's Protagoras p. 337 D. τοῦ γὰρ ἀποιοῦ τοῦ ὁμοῦ φύσις εὐγυνεὺς εἶναι, ὃ δὲ νόμος τοῦ ἀνθρώπου οὐ τοῦ ἀνθρώπου, πολλὰ καὶ τῆς φύσεως βίβληται, sondern auch aus Aesoph. Mem. IV, 4. §. 14. wo Sokrates ihn deshalb zurechtweist. Im Uebrigen aber dürfen wir dem Begriffe, welchen die mit seinem Namen betitelten satyrischen Gespräche von seiner Unwissenheit und Unbeholfenheit geben, nicht folgen; da eben diese Schilderung dem großen Stufe dieses Sophisten so sehr widerstreitet, daß man daher einen Zweifel gegen ihre Echtheit genommen hat.

H. d. F.

Nicht weniger berühmt war Protagoras aus Abdera *). Gewöhnlich wird er für einen Schüler des Demokrit gehalten; da aber die Zeitrechnung nicht damit zusammen stimmt, weil Demokrit gleichzeitig, vielleicht auch noch jünger war, als er, so kann diese Behauptung nicht bestehen. Weit wahrscheinlicher hält ihn Liebmann für einen Schüler, oder wenigstens Anhänger des Heraclit ³³⁾. Er gab sich selbst zuerst den Namen eines Sophisten. (S. oben S. 467 f.) Während seines Aufenthalts in Athen und auf seinen Reisen in Griechenland und Sicilien sammelte er sich durch seine Declamationen große Summen Geldes **), und wurde vierzig Jahre lang mit Ehren überhäuft. Aber endlich wurde er (92 Olymp.) als ein Gotteseugner von Athen verbannt, und als er vor den atheniensischen Schiffen immer auf der Flucht war, und sich auf einem kleinen Fahrzeuge von Epirus nach Sicilien, oder eine andere Insel wollte übersetzen

*) Plato rep. p. 600 C. Die zweite Ausgabe des Diogenes, daß er aus Teios gewesen, hat das ganze Alterthum gegen sich.

X. d. P.

33) Diogenea Laert. IX, §. 50. Philostratus de Sophistis lib. 1. c. 10. Irdemann Geist der speculat. Philos. 1. B. S. 351. (Auch Geil. noct. tit. V, 3. erzählt, daß Demokrit des Protagoras Verstand beim Holztragen erkannt habe; und Athenaeus deipnosoph VIII. eben so, nach einem Briefe des Epikur. Zuerst hat Meiners a. a. O. II, 174. dagegen chronologische Zweifel erhoben. Sey dieß auch dahingestellt, so würden wir doch Protagoras, seiner Lehre nach, mit größtem Rechte zu d. a. spätern Heracliteern, (S. oben S. 273.) oder heraklitisirenden Sophisten (S. Alt Leben des Plato S. 267) rechnen, welche des Heraclit Lehre sophistisch deuteten (S. oben in Anmerk. zu S. 272.), wobei wir nur an die von Alt S. 189 angeführten Stellen erinnern, in welchen der unten zu erklärende Ausspruch des Protagoras: „der Mensch sey der Maßstab aller Dinge,“ mit dem Principe des Heraclit von dem Flusse der Dinge zusammengestellt wird.

X. d. P.

**) Nach Platos Protagoras (p. 349 A.) ließ er sich zuerst für seinen Unterricht in der Tugend und Vollkommenheit bezahlen; dem widerstreitet aber, was Sokrates im Alcibiades II. p. 179 A. vom Beno anführt. Aristoteles Eth. Nicomach. IX, 1. berichtet, er habe seine Schüler selbst das Honorar bestimmen lassen, nach dem Werthe des Gelehrten.

X. d. P.

lassen, erkrankt er in dem 70. Jahre seines Alters *). Auch seine Schriften wurden in Athen öffentlich verbrannt **). Diese Behandlung hatte Protagoras wegen seiner, wie es scheint, ehrlich gemeinten Zweifel nicht verdient, wenn er auch einen noch so bösen Charakter gehabt hätte ***). Auch Protagoras besaß nicht gemeine philosophische Kenntnisse, und vielen Scharfsinn. Indessen war doch die Beredsamkeit ****) seine größte Stärke. Die Abderiten charakterisirten daher ihre beiden gelehrten Mitbürger Demokrit und Protagoras sehr treffend, und besser, als man es von den Abderiten erwarten konnte, indem sie jenem den Beinamen φιλοσοφία, diesem aber den Namen λόγος ga-

*) Nach Andern im 60sten, (Dlog. L. IX, 63.), wobei zu bemerken ist, daß die Stelle im Menon p. 91 D. mit den Angaben im Protagoras p. 317 C. und 320 C. nicht recht übereinstimmen will. S. Kst Leben des Plato S. 75 f. Mit Perikles wird er noch zusammengebracht in der Anekdote, daß beide einen ganzen Tag auf die Beantwortung der Streitsfrage verwendeten, ob der Wurfspeer, oder der ihn Werfende, oder der Urheber des Wettstreits Ursache des Todes eines Mannes sey, welches ein Kämpfender gegen seinen Willen getroffen hatte. S. Plutarch im Pericle T. I. p. 172.

34) Plato Protagoras III. Vol. p. 101. (St. 317 B.) 166. (p. 349. A. ed. St.) Hippias maior. Vol. XI. p. 7. Meno IV. Vol. p. 372, 373. (p. 91 D. sq.) Diogenes Laert. IX, §. 52. 55. Cicero de natura Deor. I, c. 23. Philostratus lib. I. de Sophistis p. 494. Sextus Empiricus adversus Mathematic. IX, §. 56 sq. (S. unten Anmerk. 49.) Sextus führt eine Stelle aus den Sitten des Ximon über die leichtere Begebenheit an, die wir nicht mit Stillschweigern übergehen können.

— — — — — ὅς καὶ μεταπλάττει σοφιστῶν
οὐτ' ἀλιγυγλωσσῶν οὐτ' ἀνομοπῶν οὐτ' ἀκρίστον
Προταγόρην. εὐδαίμων δὲ τὰρ ἦν συγγραμμάτων θάνατος,
ὅτι θάνατος καταγράφ' οὐτ' αἰδώς, οὐτε δυνάσθαι
ὀλκοῖσι τινὲς αἰσι καὶ οὐτως ἀθροισσάμεναι,
πᾶσαν ἔχον φύλακην ἀπιστίας· το μὲν οὐ αἰ
χραίσμῳ, ἀλλὰ φύγῃ ἀπεμνήστο, ὅρῳ μὴ οὕτως
Σωκρατικὸν πῶτον ψυχρὸν ποτὶ αἰὶν δυν.

*) S. unten Anmerk. 49.

***) Die Fertigkeit, über einen Gegenstand kurz oder ausführlich zu sprechen, wird ihm b. Plato (Protag. p. 334 E. p. 335 B.) dem Stuse nach beigelegt; ferner ὁρῶνται γὰρ τὴν καὶ ἄλλῃ πολλὰ καὶ κοῦλα Phaedr. p. 267 C.; und Cic. Brut. XII. schreibt ihm seram illustri-

ben³⁵⁾. Er hatte mehrere Schriften abgefaßt über verschiedene Gegenstände *), unter andern auch von den Göttern, und von der Streikunst, von denen aber wenig bekannt und erhalten worden ist, was sich ohne Zweifel daraus erklären läßt, daß sie in Athen waren verbrannt worden. **)

Durch nichts war Protagoras, in so weit er für die Geschichte der Philosophie gehört, so berühmt, als durch seine Gedanken über die menschliche Erkenntniß, welche, so weit sich von denen des Gorgias anfänglich zu entfernen schienen, doch zuletzt auf dasselbe Resultat hinführten. Gorgias behauptete nemlich: Es gibt keine reale Erkenntniß; Protagoras hingegen sagte: alles, was sich der Mensch vorstellt, ist für ihn wahr. Anstatt die bloße Subjectivität der Vorstellungen zu behaupten, verwandelte er diese mit solchen Bestimmungen in objective Realität, daß alle objektive Wahrheit und die Möglichkeit der Erkenntniß selbst aufgehoben wurde ³⁶⁾. Diese Behauptung

um disputationes zu, quae nunc communes appellantur loci. Doch scheint ihm dialektische Beredsamkeit eben so sehr, als die oratorische eben gemessen zu seyn. Nach Schleiermacher (Platon's Werke I, 1. S. 233.) ist auch der Mythos im Protagoras p. 320 C. f. nach Inhalt und Form ihm nachgebildet. H. d. P.

35) Aelianus Var. Hist. IV, c. 26. Diogenes Laert. IX, §. 50. verwechselt den Demokrit mit dem Protagoras, wenn er von dem letzten sagt: *καλεῖτο δὲ σοφία*. [Für Xelland's Angabe stimmt auch Euidas, der von Protagoras sagt man habe ihn *λογος ἑμμετρος* genannt. Zus. d. P.]

*) Nach Diog. L. IX, 55. vgl. Sophist. p. 232 D. waren sie dialektischen und rhetorischen, ethischen und praktischen, und naturwissenschaftlichen Inhalts. Die Schrift über die Götter erwähnt Diogenes IX. 54. Auf schreibt ihm (Leben Platon's S. 267.) eine besondere Schrift, *ἀληθεία* betitelt, zu, was durch die von ihm angeführten Stellen, in welcher von der Wahrscheinlichkeit des Protagoras die Rede ist, (Cl. Schol. ad Theaet. p. 161 C.) Wahrscheinlichkeit gewinnt. H. d. P.

**) Dies gilt nur von der Schrift über die Götter; denn noch Plato benutzte die Schrift von den Entgegensetzungen und andere seiner Schriften. Euseb. praep. XIV. c. 3. Diog. L. IX, 37. 51. H. d. P.

36) Aristoteles Metaphysicor. IV, (al. HL) c. 5. *οὐκ ἔστι δ' αὐτοῦ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος*, καὶ ἀντιπρὸς ὁμοίως αὐ-
Tennemann's G. d. Phil. I. Th. 31

lange nicht beendigten Streite der Vernunft und Erfahrung, und da selbst der Begriff von der Erkenntniß noch nicht einmal logisch bestimmt war, sondern das Erkennen bald mit dem bloßen Denken, bald mit dem Empfinden verwechselt wurde, war kaum eine andere als einseitige Ansicht und Entscheidung aller die Erkenntniß betreffenden Fragen zu erwarten, so, daß man bald der Sinnlichkeit, bald dem Verstande zu wenig, oder zu viel einräumte. Protagoras hatte anstrengig das für sich, daß jeder Mensch seine Vorstellungen für wahr, und indem er sich seines Vorstellens bewußt ist, auch das Vorgestellte, für den gegenwärtigen Augenblick zum wenigsten, für Realität hält, und daß man von den Dingen nichts, außer dem, was man sich von ihnen vorstellt, weiß. Anstatt nun eben deswegen das Object von der Vorstellung zu unterscheiden, was schon Demokrit und Gorgias gethan hatten, identificirt Protagoras beide, und macht die Vorstellungen dadurch zu den vorgestellten Dingen. Er konnte dann keinen Unterschied zwischen ihnen machen, sondern mußte sie alle für gleich wahr halten.

Seinen Hauptgedanken brühte er so aus: Der Mensch ist der Maassstab (oder der Richter) aller Dinge, die ihm vorkommen oder erscheinen; der Maassstab des Wirklichen, in so fern er sich es vorstellt, des Nichtwirklichen, in so fern er sich dasselbe nicht vorstellt 57). Für jeden Men-

57) Plato Theaetetus Vol. II. p. 68. (ed. Steph. p. 152. A.) παντων χρηματων μετρον ανθρωπος εστιν· των μεν οντων ως εστι, των δε μη οντων, ως ουκ εστι. Cratylus Vol. III. p. 234. sq. (p. 386. A. sq.) εστιν ο Protagoras αληθ, λεγων παντων χρηματων μετρον ειναι ανθρωπον, ως αρα οίαν αν μοι φανηται τα πραγματα ειναι, τοιαυτα μεν εστιν μοι, οίαν δ' αν σοι, τοιαυτα δε. (Bgl. p. 386. C.) Sextus Empiricus Hypotyp. Pyrrh. I. §. 216. [wo Sextus, wie Diogenes L., sich an die Worte des Theaetet zu halten scheint, und, in seiner Terminologie, erklärend hinzufügt: μετρον μεν λεγον το κριτηριον] advers. Mathem. VII. §. 60. [hier wird erklärend hinzugefügt: αλη πασης τας φαντασις και τας δοξας αληθεις υπαρχειν και των προς τι ειναι τας αληθειαν, δια το παν το φανν η δοξαν τιτι ειναι προς

schon ist das wirklich, was er sich vorstellt; außer dem Vor-
gestellten gibt es nichts Wirkliches, und was sich gar kein
Mensch vorstellt, ist gar nichts *).

Die Gründe des Protagoras für diese Behaup-
tung waren aus der Heraklitischen Philosophie herge-
nommen. *) Indem dieser Philosoph annahm, daß alle

αἰνῶν ἵκανον. Uebrigens schreibt nur die erste Hälfte jenes
Auspruchs eigene Worte des Protagoras, die zweite Hälfte Erklärung des Auspruchs; schon, wie aus
der Verschiedenheit in der Anführung desselben hervorgeht. Eben
so finden wir auch in der Aristotelischen Metaphysik an zwei Orten
nur jene ersten Worte angeführt, nemlich Met. X, 1. Πρωταγό-
ρας δ' ἀνθρώπων φύσις πάντων αἰνῶν μετρίων, wozu die Erklä-
rung gefügt wird ὡς περ αὐτὸς ἐν τῷ ἐπιστημονικῷ εἰς τὴν ἡ τοῦ αἰ-
σθητομένου· τοιούτους δ' ὅτι ἔχουσιν ὁ μὲν αἰσθάνειν, ὁ δ' ἐπιστή-
μην, ὁ γὰρ μὲν αἰνῶν μετρίων τῶν ἵκανομένων. Und XI (de V.
XIII,) 5. καὶ οὗτος ἐστὶν πάντων χρημάτων αἰνῶν μετρίων ἀνθρώ-
πων — οἷον ἕτερον λέγειν, ἢ το ὁ κοινὸν ἵκανόν· τοῦτο καὶ αἰνῶν
πάντων. Der Unstimmigkeit der Alten aber über den Sinn jener
Worte und in deren Widerlegung, lassen keinen Zweifel übrig,
daß Protagoras dieselben so gemeint habe. Auf. d. D.]

59) Sext. Emp. Hypotyp. Pyth. I, §. 219. γινώσκαι τοὺς κατ' αἰ-
σῶν τῶν ὄντων κριτήριον ὁ ἀνθρώπος. πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα
τοῖς ἀνθρώποις, καὶ οὕτως. καὶ δὲ μὴδὲ τὰς ἀνθρώπων φανερῶν,
οὐδὲ οὕτως.

*) Plato sagt nicht, daß Protagoras Anhänger des Heraklit sey,
oder von ihm seine Lehre entlehnt habe, er sagt nur, daß der
angeführte Ausspruch des Protagoras mit der Heraklitischen
Lehre von dem Flusse der Dinge, und überhaupt mit einer im Za-
nira sehr verbreiteten, ja schon auf Homer (Theaet. p. 179 E.
vielleicht ist das aber eine Ironie in Hinsicht des Alters, welches der
Sophisten (ihre Weisheit gaben) zurückweisenden Lehre zu sammen-
trasse; — nemlich darin, daß es nach beiden nichts gebe, was
als Eines und dasselbe bestünde, daß also nichts sey, sondern Alles
nur werde und wandle (Theaet. p. 152 D. E. αὐτὸ μὲν γὰρ
οὐδένος ὄντος, αὐτὸ δὲ γινώσκαι δὲ γλ. p. 179 D.). Deutlicher noch
wird dies durch Theaet. p. 152 A. p. 160 D., wo auch noch
der Satz des Theaet: alles Wissen sey Empfindung (ἐπι-
στήμη οὐκ ἄλλο τι ὅτιν ἢ αἰσθάνειν) als mit jenen Lehren überein-
stimmend erklärt wird. Denn wenn der Ausspruch des Prota-
goras den Sinn hat: Alles sey, wie es dem Menschen (d. i. dem
Einzelnen) erscheine, wie er es wahrnehme, (s. Anmerk. 37.) so gibt
es nach demselben nichts Festes, Alles ist im Flusse. Und darum läßt
er (Theaet. p. 168.) den Protagoras sagen, daß sich Alles bewege,
und daß was einem jeden scheine, für ihn auch sey. — Nur wird
hierbei auf den Unterschied zwischen der Ansicht des Protago-
ras und der des Heraklit nicht Rücksicht genommen; vielleicht will
Plato die dunkle Lehre des Heraklit nur durch Kratylus (S.

Dinge, das Feuer ausgenommen, also mit einem Worte die Materie durchgängig veränderlich sey, und in keinem Augenblicke in demselben Zustande beharre, mußte er nothwendig auch die Veränderlichkeit der Vorstellungen behaupten. Dieses erstreckte sich aber nur auf die sinnlichen Vorstellungen, und die Vernunftserkenntniß nahm er von dem veränderlichen Spiele der Vorstellungen aus. (Siehe Abschnitt V. S. 243. und 268 f.) Auf diesen Unterschied nahm aber Protagoras nicht weiter Rücksicht, da diese Theorie des Heraclit, überhaupt nicht sehr deutlich, überdem sich auf die Hypothese von der Vernunft als Wirkung der göttlichen Denkkraft stützte. Denn vorausgesetzt, daß sich das Nichtwirkliche gar nicht vorstellen läßt *), jeder Vorstellung also etwas Wirkliches zum Grunde liegt, so könnte die Vernunft, wenn sie sich etwas vorstellte, darin nichts voraus haben; also müßte sich auch die Beschaffenheit der Vorstellungen aus der Natur des Wirklichen, wie es dem Menschen gegeben

oben S. 243. und Anm. 17 b.) konnte, der schlechtbin alles Eryn aufhob? Eben so wie Plato aber meint es Aristoteles in den (Anm. 36) angeführten Stellen, wenn er sagt, die Lehre: dasselbe sey und sey auch nicht, laufe mit der Lehre: Alles ist wahr, auf Eins hinaus, — vgl. S. 403. u. m. Anm. das. Weiter also dürften wir wohl in unserer Behauptung über den Ursprung der Ansicht des Protagoras nicht gehen, besonders, wenn wir von Aristoteles hören, daß der Sophist auf eine andere Weise zu diesen Resultaten gekommen sey, als andere Philosophen. Und so be-richtige ich zugleich gewissermaßen das, was oben S. 272. über P. gesagt ist.
A. b. S.

*) Diesen negativen Ausdruck der in jenem Ausspruch liegenden Behauptung: „Alles ist wahr“, finden wir in Platos Theaet. p. 167 D. 187. sq. Soph. p. 260 C. — οὐδὲν ψευδὴ δαζα-
ται — und: ψευδὴ λεγὲν το παραπύον οὐκ ἔστιν, Cratyl. 429 D. als einen Satz der Sophisten behandelt und auch dem Protagoras zugeschrieben (Rathyd. p. 286 C.); aber er wird im Sophisten p. 237 A. vgl. 258 D. aus der eleatischen Lehre abgeleitet: οὐ γὰρ μη ποτὶς δαψς οὐδ αμὴ εἶναι μὴ οὐτα (S. oben S. 184. Anm. 29.) daher auch der eleat. Gastfreund sagt: (Soph. p. 260 D.) το γὰρ μὴ οὐ οὐτα διανοιωθαι τινα οὐτε λεγὲν· οὐσιας γὰρ οὐδεν οὐδαμὴ το μὴ οὐ μετεχειν und der heraklitisirende Kratylus: (429 D.) τούτο ἔστι το ψευδὴ λεγὲν το μὴ τα οὐτα λεγὲν.
A. b. S.

wird, erklären lassen. Die Vorstellungen wären also darin einander gleich, daß sie das Wirkliche vorstellen.

Hier konnte aber der Einwurf gemacht werden, daß die Vorstellungen von einem Gegenstande sich sehr verändern, und gar nicht mit einander übereinstimmen, daß also die Vernunft, die auf ein System von Vorstellungen ausgehe, nothwendig einige verwerfen müsse; daß es überhaupt ein Widerspruch sey, daß ein und derselbe Gegenstand durch verschiedene widersprechende Vorstellungen vorgestellt werde. Hieraus hätte Demokrit Gründe gegen die objective Realität der sinnlichen Vorstellungen gefolgert. (VII. Abschnitt S. 355 ff.) Allein Protagoras hatte sogleich in der Grundlage seiner Theorie diesen Folgerungen vorgebeugt,*) weil er annahm, die Materie sey durch

*) Der Verfasser behauptet hier zu viel, indem er sich an die Darstellung des Sextus hält, von welcher es doch zweifelhaft ist, ob sie den Gedanken des Protagoras authentisch mittheile. Mir scheint es, daß dieses Raisonnement beim Sextus nur eine Auseinandersetzung und Verdeutlichung jenes Ausspruchs des Protagoras sey (auch die Worte *ἡ ἀληθεία τοῦ ὅτου οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄλλο* scheinen dahin zu deuten), wobei sich Sextus nur an die von Plato im Theätet für die Ansicht des Protagoras angeführten Gründe, und an die Andeutungen über deren Verhältnis zu Heraklit's Lehren hielt; wie denn auch unser Verfasser bemerkt, daß man den Inhalt jenes Raisonnements im Theätet finde. In diesem Gespräche wird von Sokrates, der des Protagoras Ansicht aufführt, der Grund der Behauptung, daß alle Wahrnehmung veränderlich sey — denn diese liegt nach ihm in dem Grundsatz: der Mensch ist der Maßstab aller Dinge — in die Bewegung gesetzt. (p. 153 A. vgl. 156 A.) von welcher alles ausgehen soll. Da nun der platon. Sokrates den Protagoras hierin mit Heraklit und mit den alten Dichtern, welche von einem Flusse sprechen, übereinstimmend findet und selbst (p. 182 C.) sich des Ausdrucks: es bewegt sich alles und fließt (*παντα ῥεῖ καὶ ῥαί*), in der Weise des Krotus bedient, der auch sonst (vgl. z. B. Cratyl. p. 429 sq.) mit Protagoras Ansichten zusammentrifft; so könnte dieses Sextus vielleicht in den Num. 39. befindlichen Ausdruck *πάντα ῥεῖ καὶ ῥαί*, ein Ausdruck welchen aber Protagoras schwerlich selbst gebraucht haben würde, weil er vermieden haben würde von einer *ῥαί* als Gegenstand, zum Grunde liegenden zu sprechen. Wie die einzelnen Hauptsätze des Raisonnements bei Sextus auf den Theätet des Plato hinweisen, der übrigens, wie bemerkt worden ist, des Protagoras Lehre auch aus besten Schriften konnte; will ich in den folgenden Anmerkungen anzeigen.

aus veränderlich, kein Ding sey in einer Zeit dasselbe, was es in einer andern gewesen sey ⁵⁹⁾. Diesen Satz zu beweisen, war dem Protagoras nicht möglich; es blieb ihm also nichts weiter übrig, als darauf eine Theorie zu bauen, welche das Factum, daß alle Vorstellungen objectiv und doch unter einander so widerstreitend und unvereinbar sind, so wahrscheinlich, als möglich, erklärte. Dieses that er durch folgendes Räsonnement.

Die Materie ist in einem beständigen Flusse. Ihre Bestimmungen wechseln immer mit einander ab. So wie etwas von ihr weggenommen wird, so wird auf der andern Seite auch wieder etwas hinzugesetzt. Nothwendig müssen dann auch die Empfindungen nach dem verschiedenen Alter und andern Beschaffenheiten des Körpers wechseln und Veränderungen erleiden. Der Grund von alle dem, was die Menschen vorstellen und empfinden, liegt in der Materie, welche, als Materie genommen, Alles seyn kann, was nur immer allen Menschen erscheinen mag. Aber nicht alle Menschen empfinden dasselbe, sondern der eine dieses, der andere jenes, jeder nach seiner individuellen Beschaffenheit und Stimmung. *) Denn ein Mensch, welcher einen gesunden Körper hat, empfindet dasjenige an der Materie, was dem Gesunden erscheinen; der Kranke hingegen wieder dasjenige, was der Kranke inne werden kann. **) Der Unterschied des Alters, der Zustand des Wachens und Schlafens und so mehrere Umstände haben einen großen Einfluß auf die Beschaffenheit der Empfindungen. ***) Jeder hat nach seinem Zustande seine eignen

59) Sextus Empiricus Hypotypos, Pyrrh. I, §. 217. *ἡτοιμασμένον οὐδὲν ἄλλο τῆς ὕλης πᾶσι κοινόν ἐστιν.* (Die Fortsetzung in der folgenden Anmerkung.)

*) Theaet. p. 154 A.

**) Theaet. p. 166 E. sq.

***) Die Anführung der Zustände des Träumens und Wachens, der körperlichen Krankheit und Gesundheit, des Wahnsinns u. a. ist ein natürlicher Einwurf gegen die Ansicht, daß was jedem scheine, auch sey (vgl. Theaet. 157 D. E.); daher wendete dies Protagoras

Vorstellungen, die nur in diesem Zustande möglich sind. 400) Der Wahnsinnige kann nur über das entscheiden, was ihm in dem Wahnsinne erscheint, der Schlafende nur über das urtheilen, was er in seinem Zustande empfindet. Es wäre ungereimt, wenn ein Zustand von dem andern als ungünstig sollte verworfen werden, das ist, wenn der Gescheute, der Wachende und der Greis, deswegen weil ihnen die Dinge anders erscheinen, die Vorstellungen des Wahnsinnigen, des Schlafenden und des Jünglings für falsch erklären wollten. Wenn diese keinen Glauben verdienen, wie können ihn jene für ihre Vorstellungen fordern. 401)

nach Sokrates Vortrag so, daß weil Wahrnehmung ein Erzeugniß des Wirkens und Leidens sey, und folglich auf Verhältniß beruhe, die Dinge auf jedem Menschen in jedem kranken Zustande anders als im gesunden, und überhaupt in jedem Zustande anders wirken müßten, (Theaet. p. 159.) das Eryn für die Wahrnehmung so nach ein Beziehungsweises sey, die Dinge nicht an und für sich seyen; (p. 152D. und 160.) Und in dieser Hinsicht erklärt nun der sokratische Protagoras jenen Ausspruch näher so: ich bin der Richter dessen, was für mich ist und was nicht, nach meinem jedesmaligen Zustande; und meine Wahrnehmung ist wahr, denn sie ist die Wahrnehmung meines jedesmaligen Eryns; und jeder ist Richter für sich (p. 166) Hiermit erklärte P. auch die Meinungen Anderer für wahr (Theaet. p. 179.) K. d. G.

40a) Sextus Empiricus Pyrrhon. I, §. 216. φανταξαι δὲ αὐτῆς οὐκ ἔστιν, προσδοκῶντες αὐτῇ τῶν ἀποφορησίων γιγνέσθαι, καὶ τὰς αἰσθητικὰς μετακινεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦνθαι παρὰ τὴν ἡλικίαν καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωματικῶν. 218. λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινόμενων ὑποκινεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ· ὡς δυναθεῖν τὴν ὕλην, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα παρὰ φαίνεται. τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλαν ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφορὰς αὐτῶν διαθεταί. τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχειν, αὐτὸν τὸν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν, ὃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχειν φαίνεται δυνατὸν· τοὺς δὲ παρὰ φύσιν, ὃ τοῖς κατὰ φύσιν. 219. καὶ ἤδη παρὰ τὰς ἡλικίας, καὶ κατὰ τὸ ὕπνου ἢ ἀγρυπνίας, καὶ κατὰ ἑκάστον εἶδος τῶν διαθεταίων ὃ αὐτὰς λόγους.

40b) Sext. Emp. adv. Math. VII. 61. (Nachdem in dieser Stelle Sextus den Ausspruch des Protagoras wiederholt hat, sagt er §. 61. καὶ μαρτυρεῖν φαίνεται τούτῳ ὁ ἀντικείμενος λόγος. π γὰρ φησὶ σοι τὰς πάντων τῶν πραγμάτων κριτῆριον εἶναι τὸν ἀνθρώπον, βιβανμοῖ το πάντων τῶν πραγμάτων μὴ κριτῆριον εἶναι τὸν ἀνθρώπον. αὐτο γὰρ ὃ τούτο λέγων, ἀνθρώπου εἶναι, καὶ τὸ ὡς πρὸς αὐτὸν τιθεῖς φαινόμενον, ὁμολογεῖ καὶ αὐτοῦ αὐτοῦ τὸν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινόμενον ὑπαρχεῖν. Nun folgen die von Sextus beigebrachten übrigen Beispiele, worauf er §. 62.

Dieses Räsonnement des Protagoras findet man auch in dem Theätet des Plato. Es ist aber kaum vom Plato zu erwarten, daß er die Gedanken dieses Sophisten mit dessen eignen Worten in seinen Dialog aufgenommen; es ist vielmehr Evidenz gegen Alles zu wetten, daß er sie auf seine eigne Art entwickelt und dargestellt hat. Es würde daher zu gewagt seyn, wenn man Alles, was Plato den Protagoras zum Beweis seines Satzes, und zur Entkräftung der dagegen gemachten Einwürfe sagen läßt, für Protagoras Gedankeneigenthum halten wollte ⁴¹⁾. Aber die

schließt: *μηδενος ουν χρηρις περισσώτερος λαμβανόμενον, ἢ ποτε πιστευόμενον τινος κατὰ τὴν οὐκ αὐτὴν περισσώτην λαμβανόμενον.*

- 4) Plato verbindet mehrere Behauptungen in diesem Dialoge, nemlich 1) Alles fließt; 2) der Mensch ist Richter der Wahrheit aller Dinge 3) die Erkenntniß ist nichts andres, als die Empfindung, als welche alle eine gemeinschaftliche Quelle haben. Aber eben deswegen ist es schwer, das dem Protagoras Eigenthümliche von dem Uebrigen abzusondern. Daß Plato manche Gründe für diese Behauptungen selbst entwickelt hat, läßt sich schon daraus folgern, daß nach Platons Geständniß für den Satz, Alles ist veränderlich, auf welchen auch Protagoras sich stützte, gar nicht alle die Gründe, welche sich dafür sagen lassen, entwickelt worden waren, Theaetetus Vol. II. p. 97, 100, 129. Auch scheint nach Ertius Angabe Protagoras diesen Satz ohne weitere Gründe entlehnt zu haben. (S. dagegen meine Anmerk. S. 302. Obgleich wir übrigens immer hier — selbst wie mir es scheint bei Ertius — Protagoras Lehre nur durch den platonischen Sokrates kennen lernen, so hat Schürmayer ohne Zweifel Recht zu sagen, (Platons Werke Einleitung, zum Theätet) Sokrates zeige, „daß jeder von seinem drei Sätzen auf den andern zurückführe, und alle ein System bilden“, — wobei man jedoch nicht vergessen darf, daß darin hierbei der Satz: Alles fließt, in seiner allgemeinen Bedeutung und ohne Ausnahme, wie er bei den spätern Peraklitern vorkommt, nicht bei Peraklit selbst, zu nehmen, der Ausdruck des dritten Satzes aber dem Theätet (vgl. Theat. p. 160.) eigen ist — und „daß Sokrates diesen Sätzen selbst aufhebe und sie gegenseitig durcheinander besser unterstütze, als ihre Urheber selbst gethan hätten, welche zum Theil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden.“ Die von unserm Verfasser in dieser Anmerkung angeführten Stellen aber enthalten nur Ausdrücke der Beschreibendheit, des Ernstes und zum Theil der Ironie, mit welcher der platon. Sokrates die Meinung des Protagoras widerlegt, welchen er doch sonst mit großer Achtung (vgl. unter andern Theat. p. 166.) behandelt. Ob nun Sokrates unter der Person des Protagoras überall vornehmlich auf Kritias

u
fo.
B.
ande
Schla
Wenn
für ihre

nach Sc
uß des
ruhe, die
andere als
wirken muß
nach ein Bezt.
(p. 152D. und
tische Protagor
heßen, was für
ligen Zustände.
die Wahrnehmui
Richter für sich (1.
Anderer für wahr

40a) Sextus Empiricus
ως, προσδίδεις αντι-
σθησεις μετανοοµενοῦ.
παρά τας άλλας κατε-
τους λογους παντων τω
δυνασθαι την ὕλην, ὅσο
εται. τους δε ανθρωποι,
τας διαφορους αυτων διαι-
επεινα των εν τη ὕλη κατε-
φαινεσθαι δυναται· τους ο
και ηδη· παρά τας ἡλικιας,
ρεται, και καθ' ἑαυτον τιδ

40b) Sext. Emp. adv. Math. I
Sextus den Ausdruck des 2.
§. 61. και μαρτυρειν φαινεται
γαρ φησιν σοι τις παντων των
ανθρωπων, βιβαιοσι το παντων
πρασι τον ανθρωπον, αυτο γαρ
και το ὡς προς αυτον τιδεις 4.
αυτου των ὡ; αυτου φαινομε
des Sexti ἡτες ubiq.

Jeder Darstellung, Behauptung ist eine andere entgegengesetzt. Denn in der Materie ist der Widerspruch von Allem, also auch zu entgegengesetzten Vorstellungen enthalten ⁴²). Da nun weder die eine, noch die andere derselben falsch ist, so ist 3) kein Streiten über die Sache, keine Widerlegung möglich ⁴⁴). Protagoras hatte darüber eine eigene Schrift ausgearbeitet, und behauptet, daß dies eine unmittelbare Folgerung aus der Voraussetzung ist, — auch noch durch Induction zu zeigen, daß kein Widerstreiten möglich ist. Denn vorausgesetzt, Jeder, welcher spricht und denkt, etwas Wirkliches

γα ψευδὴ δοξάντα τις τινὰ ὑπερταρὸν ἀληθὴ ποιήσας δοξάσει γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὐτε ἀλλὰ παρ' ἑκτ. ταῦτα δὲ αἱ ἀληθὴ ἀλλ' οἱ μὲν, ποτὴρ ψυχῆς τὰ συγγενῆ αὐτῆς, χρηστῇ ποιήσας δοξάσαι ἕκαστος τῶν δὴ τινος τὰ φαντασμάτα ὑπο ἀπειρίας ἀληθὴ καλοῦνται, βάλτω μὲν τὰ ἑτέρω τῶν ἑτέρων, ἀληθὴ δὲ οὐδέν. [hiermit vgl. dann Theaet. p. 169 D.]

Laert. IX, §. 51. πρῶτος ἐφη δύο λόγους εἶναι περὶ τῆς ἀληθείας, ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρῶται, ὅτι ἀπὸ τοῦ ἀντιλογισμοῦ. [Willeh. führt dieses Protagoras in dem dem Titel ἀντιλογισμῶν — s. Diog. L. IX, 55. — aus. dies ganz dasselbe, was Aristoteles in der von mir angeführten Stelle Met. IV, 4. antwortet, und die Elepticismus benutzte. Zus. d. F.]

Met. IX, §. 53. οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν ἐκείνου καὶ τὸν Ἀριστοτέλους λόγον, τὸν περὶ τῆς ἀληθείας· οὐκ ἔστιν ἀντιλογισμῶν. [Socrates sagt im Theaet. το γὰρ ἐπινοήσας καὶ ἐπιχειρεῖν εἰσελεῖν τὰ φαντασμάτα τε καὶ δοξάς, ὅπως ἕκαστος οὐκ ἔστιν ἀληθὴ καὶ διωλεῖται.]

— Wahrlich
merkt Schleierm
die Hälfte die
Polemik gegen
m wir jedoch i
hauptet, es
Erfolg d
Schnitt von d
sich andere
ese Polemik
15. aus der
Gegen d

lassen, ertrank er in dem 70. Jahre seines Alters *). Auch seine Schriften wurden in Athen öffentlich verbrannt **). Diese Behandlung hatte Protagoras wegen seiner, wie es scheint, ehrlich gemeinten Zweifel nicht verdient, wenn er auch einen noch so bösen Charakter gehabt hätte ***). Auch Protagoras besaß nicht gemeine philosophische Kenntnisse, und vielen Scharfsinn. Indessen war doch die Beredtsamkeit ****) seine größte Stärke. Die Abderiten charakterisirten daher ihre beiden gelehrten Mitbürger Demokrit und Protagoras sehr treffend, und besser, als man es von den Abderiten erwarten konnte, indem sie jenem den Beinamen φιλοσοφία, diesem aber den Namen λογος ga-

*) Nach Andern im 60sten, (Diog. L. IX, 53.), wobei zu bemerken ist, daß die Stelle im Menon p. 91 D. mit den Angaben im Protagoras p. 317 C. und 320 C. nicht recht übereinstimmen will. S. Ist Leben des Plato S. 75 f. Mit Pericles wird er noch zusammengebracht in der Anekdote, daß beide einen ganzen Tag auf die Beantwortung der Streitfrage verwendeten, ob der Wurfspeer, oder der ihn Werfende, oder der Ueberer des Wettstreits Ursache des Todes eines Mannes sey, welches ein Kämpfender gegen seinen Willen getroffen hatte. S. Plutarch in Pericles T. I. p. 172.

34) Plato Protagoras III. Vol. p. 101. (St. 317 B.) 166. (p. 349. A. ed. St.) Hippias maior. Vol. XI. p. 7. Meno IV. Vol. p. 372. 373. (p. 91 D. sq.) Diogenes Laert. IX, §. 52. 55. Cicero de natura Deor. I, c. 23. Philostratus lib. I. de Sophistis p. 494. Sextus Empiricus adversus Mathematic. IX, §. 56 sq. (S. unten Hamerl. 49.) Gertius führt eine Stelle aus den Eilen des Ximon über die leßtere Begebenheit an, die wir nicht mit Stillschweigen übergehen können.

— — — — —
οὐτ' αὐτὸν γινώσκον οὐτ' ἀνομιᾶν οὐτ' ἀνέλιον
Προταγόρῃ. εὐχόμενος δὲ τὰς τούτων συγγραμμάτων θάλασσαν,
ὅτι θεοὺς καταγράφει οὐτ' αἰδούμεν, οὐτ' ἀνέλιον
ὀλοποιεῖ τινες εἰς καὶ οὐτινὲς ἀθροισσόμενοι,
πᾶσιν ἔχον φιλαλήτην ἐκκαταστήσας τὸ μὲν οὐ εἰς
χρῆσιν, ἀλλὰ ψυχῆς ἐκκαταστήσας, ὅρα μὴ οὕτως
Ζευκράτην πᾶσιν ψυχῶν πᾶσιν αἰδῶν δὲ.

*) S. unten Hamerl. 49.

*** Die Fertigkeit, über einen Gegenstand kurz oder ausführlich zu sprechen, wird ihm b. Plato (Protag. p. 334 E. p. 335 B.) dem Ruse nach beigelegt; ferner ὁρθοκέντην γὰρ τις καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλὰ Phaedr. p. 267 C. und Cic. Brut. XII. schreibt ihm rerum illustri-

ben³⁵⁾. Er hatte mehrere Schriften abgefaßt über verschiedene Gegenstände *), unter andern auch von den Göttern, und von der Streikkunst, von denen aber wenig bekannt und erhalten worden ist, was sich ohne Zweifel daraus erklären läßt, daß sie in Athen waren verbrannt worden. **)

Durch nichts war Protagoras, in so weit er für die Geschichte der Philosophie gehört, so berühmt, als durch seine Gedanken über die menschliche Erkenntniß, welche, so weit sich von denen des Gorgias anfänglich zu entfernen schienen, doch zuletzt auf dasselbe Resultat hinführen. Gorgias behauptete nemlich: Es gibt keine reale Erkenntniß; Protagoras hingegen sagte: alles, was sich der Mensch vorstellt, ist für ihn wahr. Anstatt die bloße Subjectivität der Vorstellungen zu behaupten, verwandelte er diese mit solchen Bestimmungen in objective Realität, daß alle objektive Wahrheit und die Möglichkeit der Erkenntniß selbst aufgehoben wurde³⁶⁾. Diese Behauptung

um disputationes zu, quae nunc communes appellantur loci. Doch scheint ihm dialektische Beredsamkeit eben so sehr, als die oratorische eben gemessen zu seyn. Nach Schleiermacher (Platons Werke I, 1. S. 253.) ist auch der Mythos im Protagoras p. 320 C. f. nach Inhalt und Form ihm nachgebildet. X. d. S.

35) Aelianus Var. Hist. IV, c. 26. Diogenes Laert. IX, §. 50. verwechselt den Demokrit mit dem Protagoras, wenn er von dem letzten sagt: *μαθητο δὲ σοφίας*. [Für Aelian's Angabe stimmt auch Euidas, der von Protagoras sagt man habe ihn *λογος ὑμνοδός* genannt. Zus. d. S.]

*) Nach Diog. L. IX, 55. vgl. Sophist. p. 232 D. waren sie dialektischen und rhetorischen, ethischen und praktischen, und naturwissenschaftlichen Inhalts. Die Schrift über die Götter erwähnt Diogenes IX. 54. Er schreibt ihm (Leben Platon's S. 267.) eine besondere Schrift, *ἀληθείας* betitelt, zu; was durch die von ihm angeführten Stellen, in welcher von der Wahrheit des Protagoras die Rede ist, (Cf. Schol. ad Theaet. p. 161 C.) Wahrscheinlichkeit gewinnt. X. d. S.

**) Dies gilt nur von der Schrift über die Götter; denn nach Plato betrafte die Schrift von den Entgegensetzungen und andere seiner Schriften. Euseb. praep. XIV, c. 3. Diog. L. IX, 37. 51. X. d. S.

36) Aristoteles Metaphysicor. IV, (al. III.) c. 5. *οὐκ ἔστι δ' αὖτε τῆς αὐτῆς σοφίας καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, καὶ ἀναγκὴ ὁμοίως εὐ-
Xennemanns G. d. Phil. I. 27.* 31

wählte Protagoras wahrscheinlich, weil sie seiner ganzen Individualität angemessen war, und der Kunst eines Rhetors freien Spielraum ließ. *) Er konnte vermöge derselben behaupten und bestreiten, was er wollte. Indessen kann man nicht leugnen, daß die Uebersicht und die Vergleichung aller damaligen Philosopheme kaum ein anderes Resultat zuließ, als allen Vorstellungen, als Vorstellungen, das heißt, als subjectiven Bestimmungen, gleiche Ansprüche auf Wahrheit einzuräumen. Denn bei dem angefangenen und noch

τοὺς ἀμφὶ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ψευδῆ. οὐκ ἔστι γὰρ τοῦ ἀνθρώπου οὐδὲν ἄλλο, οὐδὲν ἢ τὸ φαίνεσθαι, ἀναγκὴ πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. πολλοὶ γὰρ πάντως ἐκλαμβάνουσιν ἑλλείποντας καὶ τοὺς μὴ πάντως δοξαζόμενους ἑαυτοὺς ἀπορροῦσαι τομᾶς. ἀλλ' ἀναγκὴ τοῦ αὐτοῦ εἶναι τὸ καὶ μὴ εἶναι. [Bergl. IV, c. 4.]
 Αἱ δὲ ἀληθείαι καὶ ἀντιφασαίαι ἅμα πάντα τοῦ αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν, ὅτι λόγος ὅς τις εἰπὼν εἶναι ἴν, εἶναι γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τρουφῆ καὶ τοῦτος καὶ ἀνθρώπος, καὶ πάντα πάντες τὴν ἀντιφασίαν καὶ ἀποφασίαν ἐνδέχεται, καθότι ἀναγκὴ τοῖς τοῦ Πρωταγόρου λόγοις λέγουσιν α. τ. λ.
 Uebrigens muß bemerkt werden, daß dies Folgerungen sind, welche sich aus dem nachher angeführten Aussprüche des P. ergaben. Zus. d. P.]

- *) Aristoteles setzt auseinander Met. IV, 5. daß die Lehre derjenigen, welche überhaupt behaupten, dasselbe sey und sey nicht, was nach Einigen IV, 5. auch Heraclitus Meinung seyn solle, (Bergl. oben S. 271.) und die Lehre derer, welche behaupten, Alles sey wahr, kommt er den Protagoras und seine Anhänger meint, auf eine hinauskommen und daß beide mit einander stehen und fallen. Bgl. auch XI. (de V. XIII.) 5. Doch unterscheidet er in Hinsicht des Ursprungs dieser Lehren, (IV, 5.) diejenigen, welche durch Zweifel zu einer solchen Ansicht gelangt, und also im Irrthum seyen, von denjenigen, welche nur des Lebens wegen sprechen (λογον ἕνεκα λόγου), und die man daher auch wieder auf diesem Wege widerlegen müsse, und darauf wehdet er sich zur Kritik des Demokrit, Anaxagoras, Empedocles und Heraclitus; ferner aber erdet er, von denen die bloß den Zweck der Rede vor Augen haben, und sagt (IV, 6.) sie müßten nicht sagen, das Existierende sey, sondern nur: das Erscheinende sey dem, welchem es erscheine und so wie es erscheine — denn sonst würden sie sich widersprechen. (ὅτι καὶ φανέντων τοῖς τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ ἔχουσιν, ἅμα δὲ καὶ ὑπερὶ λόγου ἀξιόμην, ὅτι οὐ τὸ φαίνεσθαι εἶναι, ἀλλὰ τὸ φαίνεσθαι καὶ φαίνεσθαι καὶ εἶναι, φαίνεσθαι καὶ ἢ καὶ ὅς. καὶ δὲ ὑπερὶ μὲν λόγου, μὴ ὅτι δ' ὑπάρχει, συμβαίνει αὐτοῖς πάντως τῷ λόγῳ α. τ. λ.) Es ist aber wohl kein Zweifel, daß da mit die Lehre des Copernicus gemeint sey, da Aristoteles auch anderwärts z. B. Met. IV, 5. diesem die Behauptung beilegt: Alles existirt nur in der Wahrnehmung. Z. d. P.

lange nicht beendigten Streite der Vernunft und Erfahrung, und da selbst der Begriff von der Erkenntniß noch nicht einmal logisch bestimmt war, sondern das Erkennen bald mit dem bloßen Denken, bald mit dem Empfinden verwechselt wurde, war kaum eine andere als einseitige Ansicht und Entscheidung aller die Erkenntniß betreffenden Fragen zu erwarten, so, daß man bald der Sinnlichkeit, bald dem Verstande zu wenig, oder zu viel einräumte. Protagoras hatte unstreitig das für sich, daß jeder Mensch seine Vorstellungen für wahr, und indem er sich seines Vorstellens bewußt ist, auch das Vorgestellte, für den gegenwärtigen Augenblick zum wenigsten, für Realität hält, und daß man von den Dingen nichts, außer dem, was man sich von ihnen vorstellt, weiß. Anstatt nun eben deswegen das Object von der Vorstellung zu unterscheiden, was schon Demokrit und Gorgias gethan hatten, identificirt Protagoras beide, und macht die Vorstellungen dadurch zu den vorgestellten Dingen. Er konnte dann keinen Unterschied zwischen ihnen machen, sondern mußte sie alle für gleich wahr halten.

Seinen Hauptgedanken drückte er so aus: Der Mensch ist der Maasstab (oder der Richter) aller Dinge, die ihm vorkommen oder erscheinen; der Maasstab des Wirklichen, in so fern er sich es vorstellt, des Nichtwirklichen, in so fern er sich dasselbe nicht vorstellt 57). Für jeden Men-

57) Plato Theaetetus Vol. II. p. 68. (ed. Steph. p. 152. A.) παντων χρηματων μετρον ανθρωπος εστιν· των μιν οντων ως εστι, των δε μη οντων, ως ουκ εστι. Cratylus Vol. III. p. 234. 24. (p. 386. A. 24.) ωςπερ Πρωταγόρας ελεγε, λεγων παντων χρηματων μετρον ειναι ανθρωπον, ος αρα ος αν ημεις φανηται τα πραγματα ειναι, τοιαυτα μιν εστιν ημεις, ος δ' αν σοι, τοιαυτα δε. (Vgl. p. 386. C.) Sextus Empiricus Hypotyp. Pyrrh. I. §. 216. [wo Sextus, wie Diogenes L., sich an die Worte des Theaetet zu halten scheint, und, in seiner Terminologie, erklärend hinzusetzt: μετρον μιν λεγων το χρηματων] advers. Mathem. VII. §. 60. [Hier wird erklärend hinzugesetzt: οτι παντος τος φαντασιος και τος δοξας αληθεις υπαρχειν και των τρος τι ειναι την αληθειαν, δια το παν το φανει η δοξαν ειναι αυθις προς

sehen ist das wirklich, was er sich vorstellt; außer dem Vor-
gestellten gibt es nichts Wirkliches, und was sich gar kein
Mensch vorstellt, ist gar nichts *).

Die Gründe des Protagoras für diese Behaup-
tung waren aus der Heraklitischen Philosophie herge-
nommen. *) Indem dieser Philosoph annahm, daß alle

αἰσῶν ἵκανον. Uebrigens schreibt nur die erste Hälfte jenes
Ausspruches eigene Worte des Protagoras zu enthalten, die
zweite Hälfte Erklärung des Ausspruches zu seyn, wie aus
der Verschiedenheit in der Ausführung desselben hervorgeht. Eben
so finden wir auch in der Aristotelischen Metaphysik an zwei Orten
nur jene ersten Worte angeführt, nemlich Met. X, 1. *Πρωταγόρας δ' ἀνθρώπων φησὶ πάντων αἰεὶ μετρίων*, wozu die Erklä-
rung gefügt wird *ἀνθρώποι οὐκ ἔστιν ἐπιστήμονες ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἀ-
πομάκρυνται τοῖς αἰσῶσι δ' ἐστὶ ἐχέοντες ὁ μὲν αἰσθάνεται, ὁ δ' ἐπιστή-
μις, ὁ φησὶ σῶμα μετρίων πάντων ὑποκρινόμενος*. Und XI (da V.
XIII,) 5. *καὶ οὗτος ἔφη πάντων χορηγῆσαι αἰεὶ μετρίων ἀνθρώ-
πων — οἷον λέγοντες λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἴσμεν ἁπλοῦς τούτο καὶ αἰεὶ
παύσιμος*. Die Gleichmässigkeit der Aien aber über den Sinn jener
Worte und in deren Widerlegung, lassen keinen Zweifel übrig,
daß Protagoras dieselben so gemeint habe. [Zus. d. F.]

59) Senl. Emp. Hypotyp. Pyth. I, §. 219. γινώσκαι τοὺς κατ' ἐ-
στὶν τῶν ὄντων κριτήριον οὐκ ἀνθρώποις. πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα
τοῖς ἀνθρώποις, καὶ αὐταῖς. τὰ δὲ μὲν αἰσθάνεται τῶν ἀνθρώπων φαι-
νόμενα, οὐδὲ ἴσμεν.

*) Plato sagt nicht, daß Protagoras Anhänger des Heraclit sey,
obz. von ihm seine Lehre entlehnt habe, er sagt nur, daß der
angeführte Ausspruch des Protagoras mit der Heraclitischen
Lehre von dem Flusse der Dinge, und überhaupt mit einer im Ja-
nien sehr verbreiteten, ja schon auf Homer (Theaet. p. 179 E.
vielleicht ist das aber eine Ironie in Hinsicht des Alters, welches die
Sophisten ihrer Weisheit gaben) zurückweisenden Lehre zusammen-
trasse; — nemlich darin, daß es nach beiden nichts gebe, was
als Eines und dasselbe bestünde, daß also nichts sey, sondern Alles
nur werde und wandle (Theaet. p. 152 D. E. *εἴτι μὲν γὰρ
οὐδένος οὐδὲν, αἰεὶ δὲ γίνεσθαι* vgl. p. 179 D.). Deutlicher noch
wird dieß durch Theaet. p. 152 A. p. 160 D., wo auch noch
der Satz des Theaet: alles Wissen sey Empfindung (*ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ αἰσθάναι*) als mit jenen Lehren über-
einstimmend erklärt wird. Denn wenn der Ausspruch des Prota-
goras den Sinn hat: Alles sey, wie es dem Menschen (d. i. dem
Einzelnen) erscheine, wie er es wahrnehme, (I. Anmerk. 37.) so gibt
es nach demselben nichts Festes, Alles ist im Flusse. Und darum läßt
er (Theaet. p. 168.) den Protagoras sagen, daß sich Alles bewege,
und daß was einem jeden scheine, für ihn auch sey. — Nur wird
hierbei auf den Unterschied zwischen der Ansicht des Protago-
ras und der des Heraclit nicht Rücksicht genommen; vielleicht will
Plato die dunkle Lehre des Heraclit nur durch Anaxylus (A.

Dinge, das Feuer ausgenommen, also mit einem Worte die Materie durchgängig veränderlich sey, und in keinem Augenblicke in demselben Zustande beharre, mußte er nothwendig auch die Veränderlichkeit der Vorstellungen behaupten. Dieses erstreckte sich aber nur auf die sinnlichen Vorstellungen, und die Vernunftserkenntniß nahm er von dem veränderlichen Spiele der Vorstellungen aus. (Siehe Abschnitt V. S. 243. und 268 f.) Auf diesen Unterschied nahm aber Protagoras nicht weiter Rücksicht, da diese Theorie des Heraklit, überhaupt nicht sehr deutlich, überdem sich auf die Hypothese von der Vernunft als Wirkung der göttlichen Denkraft stützte. Denn vorausgesetzt, daß sich das Nichtwirkliche gar nicht vorstellen läßt *), jeder Vorstellung also etwas Wirkliches zum Grunde liegt, so könnte die Vernunft, wenn sie sich etwas vorstellte, darin nichts voraus haben; also müßte sich auch die Beschaffenheit der Vorstellungen aus der Natur des Wirklichen, wie es dem Menschen gegeben

oben S. 243. und Anm. 17 b.) konnte, der schlechtbin alles Seyn aufhob? Eben so wie Plato aber meint es Aristoteles in den (Anm. 36) angeführten Stellen, wenn er sagt, die Lehre: dasselbe sey und sey auch nicht, laufe mit der Lehre: Alles ist wahr, auf Eins hinaus, — vgl. S. 493. u. m. Anm. das. Weiter also dürften wir wohl in unserer Behauptung über den Ursprung der Ansicht des Protagoras nicht gehen, besonders, wenn wir von Aristoteles hören, daß der Sophist auf eine andere Weise zu diesen Resultaten gekommen sey, als andere Philosophen. Und so be-richtige ich zugleich gewissermaßen das, was oben S. 272. über P. gesagt ist.
X. d. P.

*) Diesen negativen Ausdruck der in jenem Ausspruch liegenden Behauptung: „Alles ist wahr“, finden wir in Platos Theaet. p. 167 D. 187. sq. Soph. p. 260 C. — οὐδὲν ψευδὴ δοῦναι — und: ψευδὴ λεγὴν το παραπαν οὐκ εἶναι, Cratyl. 429 D. als einen Satz der Sophisten behandelt und auch dem Protagoras zugeschrieben (Enthyd. p. 286 C.); aber er wird im Sophisten p. 237 A. vgl. 258 D. aus der eleatischen Lehre abgeleitet: οὐ γὰρ μη ποτὶς ἄρα οὐδ' αὖτις εἶναι μὴ οὐτά (S. oben S. 184. Anm. 29.) daher auch der eleat. Gastfreund sagt: (Soph. p. 260 D.) το γὰρ μὴ οὐ οὐτε διανοοῦνται τινα οὐτε λεγὴν· οὐσίαι γὰρ οὐδὲν οὐδ' αὖτις το μὴ οὐ μὲντε εἶναι und der heraklitisirende Cratylus: (429 D.) τοῦτο εἶναι το ψευδὴ λεγὴν το μὴ τα οὐτά λεγὴν.
X. d. P.

wird, erklären lassen. Die Vorstellungen wären also darin einander gleich, daß sie das Wirkliche vorstellen.

Hier konnte aber der Einwurf gemacht werden, daß die Vorstellungen von einem Gegenstande sich sehr verändern, und gar nicht mit einander übereinstimmen, daß also die Vermunft, die auf ein System von Vorstellungen ausgehe, nothwendig einige verwerfen müsse; daß es überhaupt ein Widerspruch sey, daß ein und derselbe Gegenstand durch verschiedene widerstreitende Vorstellungen vorgestellt werde. Hieraus hätte Demokrit Gründe gegen die objective Realität der sinnlichen Vorstellungen gefolgert. (VII. Abschnitt S. 355 ff.) Allein Protagoras hatte sogleich in der Grundlage seiner Theorie diesen Folgerungen vorgebeugt,*) weil er annahm, die Materie sey durch

*) Der Verfasser behauptet hier zu viel, indem er sich an die Darstellung des Gertius hält, von welcher es doch zweifelhaft ist, ob sie den Gehalt jenes Protagoras authentisch mittheile. Mir scheint es, daß dieses Raisonnement beim Gertius nur eine Auseinandersetzung und Breitenlegung jenes Ausspruchs des Protagoras sey (auch die Worte *ἐκλεισμένον οὐκ ἔστιν ἔτι δοκῶν τῷ ἡγεμονίᾳ* scheinen dahin zu deuten), wobei sich Gertius nur an die von Plato im *Theätet* für die Ansicht des Protagoras angeführten Gründe, und an die Andeutungen über deren Verhältniß zu Heraklit's Lehren hält; wie denn auch unser Verfasser bemerkt, daß man den Inhalt jenes Raisonnements im *Theätet* finde. In diesem Gespräche wird von Sokrates, der des Protagoras Ansicht ausführt, der Grund der Behauptung, daß alle Wahrnehmung veränderlich sey — denn diese liegt noch ihm in dem Grundsatz: der Mensch ist der Maßstab aller Dinge — in die Bewegung gesetzt, (p. 153 A. vgl. 156 A.) von welcher alles ausgehen soll. Da nun der platon. Sokrates den Protagoras hierin mit Heraklit und mit den alten Dichtern, welche von einem Flusse sprechen, übereinstimmend findet und selbst (p. 182 C.) sich des Ausdrucks: es bewegt sich alles und fließt (*παντα ῥεῖ καὶ κινεῖται*), in der Weise des Kratylus bedient, der auch sonst (vgl. p. B. Cratyl. p. 429 sq.) mit Protagoras Ansichten zusammentrifft; so konnte dieses Gertius vielleicht in den Ann. 39. befindlichen Ausdruck lassen *παντα ῥεῖ καὶ κινεῖται*, ein Ausdruck welchen aber Protagoras schwerlich selbst gebraucht haben würde, weil er vermeiden haben würde von einer *ῥεῖ* als *Επὶ τὸν* zu sprechen. Wie die einzelnen Hauptsätze des Raisonnements bei Gertius auf den *Theätet* des Plato hinweisen, der übrigens, wie bemerkt worden ist, des Protagoras Lehre auch aus dessen Schriften konnte; will ich in den folgenden Anmerkungen anzeigen.

aus veränderlich, kein Ding sey in einer Zeit dasselbe, was es in einer andern gewesen sey ⁸⁹⁾. Diesen Satz zu beweisen, war dem Protagoras nicht möglich; es blieb ihm also nichts weiter übrig, als darauf eine Theorie zu bauen, welche das Factum, daß alle Vorstellungen objectiv und doch unter einander so widerstreitend und unvereinbar sind, so wahrscheinlich, als möglich, erklärte. Dieses that er durch folgendes *Räsonnement*.

Die Materie ist in einem beständigen Flusse. Ihre Bestimmungen wechseln immer mit einander ab. So wie etwas von ihr weggenommen wird, so wird auf der andern Seite auch wieder etwas hinzugesetzt. Nothwendig müssen dann auch die Empfindungen nach dem verschiedenen Alter und andern Beschaffenheiten des Körpers wechseln und Veränderungen erleiden. Der Grund von allem dem, was die Menschen vorstellen und empfinden, liegt in der Materie, welche, als Materie genommen, Alles seyn kann, was nur immer allen Menschen erscheinen mag. Aber nicht alle Menschen empfinden dasselbe, sondern der eine dieses, der andere jenes, jeder nach seiner individuellen Beschaffenheit und Stimmung. ⁹⁰⁾ Denn ein Mensch, welcher einen gesunden Körper hat, empfindet dasjenige an der Materie, was dem Gesunden erscheinen; der Kranke hingegen wieder dasjenige, was der Kranke inne werden kann. ⁹¹⁾ Der Unterschied des Alters, der Zustand des Wachens und Schlafens und so mehrere Umstände haben einen großen Einfluß auf die Beschaffenheit der Empfindungen. ⁹²⁾ Jeder hat nach seinem Zustande seine eignen

89) Sextus Empiricus Hypotypos, Pyrrh. I, §. 217. *οἷος οὐκ ὁ αὐτὸς τῇ ὕλῃ ποικίλῃ αἰσθῆται*. (Die Fortsetzung in der folgenden Anmerkung.)

⁹⁰⁾ Theaet. p. 154 A.

⁹¹⁾ Theaet. p. 166 E. sq.

⁹²⁾ Die Anführung der Zustände des Träumens und Wachens, der körperlichen Krankheit und Gesundheit, des Wahnsinns u. a. ist ein natürlicher Einwurf gegen die Ansicht, daß was jedem scheine, auch sey (vgl. Theaet. 157 D. E.); daher wendete dies Protagoras

Vorstellungen, die nur in diesem Zustande möglich sind. 40a) Der Wahnsinnige kann nur über das entscheiden, was ihm in dem Wahnsinne erscheint, der Schlafende nur über das urtheilen, was er in seinem Zustande empfindet. Es wäre ungereimt, wenn ein Zustand von dem andern als ungünstig sollte verworfen werden, das ist, wenn der Gesunde, der Wachende und der Greis, deswegen weil ihnen die Dinge anders erscheinen, die Vorstellungen des Wahnsinnigen, des Schlafenden und des Jünglings für falsch erklären wollten. Wenn diese keinen Glauben verdienen, wie können ihn jene für ihre Vorstellungen fordern. 40b)

nach Sokrates Vortrag so, daß weil Wahrnehmung ein Erzeugniß des Wirkens und Leidens sey, und folglich auf Verhältniß beruhe, die Dinge auf jedem Menschen in jedem kranken Zustande anders als im gesunden, und überhaupt in jedem Zustande anders wirken müßten, (Theaet. p. 159.) das Seyn für die Wahrnehmung (so nach ein Beziehungswort) sey, die Dinge nicht an und für sich seyen; (p. 152D. und 160.) Und in dieser Hinsicht erklärt nun der sokratische Protagoras jenen Ausspruch näher so: Ich bin der Richter dessen, was für mich ist und was nicht, nach meinem jedesmaligen Zustande; und meine Wahrnehmung ist wahr, denn sie ist die Wahrnehmung meines jedesmaligen Seyns; und jeder ist Richter für sich (p. 166.) Plutarch erklärte P. auch die Meinungen Anderer für wahr (Theaet. p. 179.)

A. d. S.

40a) Sextus Empiricus Pyrrhon. I. §. 216. *φαντασις δὲ αὐτῆς οὐκ ἔστι, προσδοκῶν αὐτὴ τὴν ἀπορορησμένην γίνεσθαι, καὶ τὰς αἰσθητικὰς μετακινεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τὴν ἡλικίαν καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωματικῶν.* 218. *λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκινεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ· ὡς δυνατὸν εἶναι τὴν ὕλην, ὅσον ἐκ' ἐαυτῆς, πάντα εἶναι ὅσα παρὰ φαίνεται. τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλαν ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφορὰς αὐτῶν διαθετικὰς. τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχειν, καὶ τὸν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν, ὃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχειν φαίνεται δυνατὸν· τοὺς δὲ παρὰ φύσιν, ὃ τοῖς παρὰ φύσιν.* 219. *καὶ ἡδὲ παρὰ τὰς ἡλικίας, καὶ κατὰ τὸ ὑπὸν ἢ ὑπερῷον εἶναι, καὶ κατ' ἰσχυρὸν αἶδος τῶν διαθετικῶν ὃ αὐτὰς λόγους.*

40b) Sext. Emp. adv. Math. VII. 61. [Nachdem in dieser Stelle Sextus den Ausspruch des Protagoras wiederholt hat, sagt er §. 61. καὶ μαρτυρεῖν φαίνεται τούτῳ ὁ ἀντικεινόμενος λόγος. οὐ γὰρ φησὶ οὐκ εἶναι πάντων τῶν πραγμάτων κριτῆριον εἶναι τὸν ἀνθρώπον, βεβαιώσει το πάντων τῶν πραγμάτων μὴ κριτῆριον εἶναι τὸν ἀνθρώπον. αὐτο γὰρ ὃ τούτο λέγειν, ἀνθρώπος εἶμι, καὶ τὸ ὡς πρὸς αὐτὸν τιδὲν φαίνουμένον, ἀμολογῶ καὶ αὐτὸς ἔστιν τὸν ὡς πρὸς αὐτὸν φαινόμενον ὑπαρχῶν. Nun folgen die von Sextus beigebrachten obigen Beispiele, worauf er §. 62.

Dieses Räsonnement des Protagoras findet man auch in dem Theätet des Plato. Es ist aber kaum vom Plato zu erwarten, daß er die Gedanken dieses Sophisten mit dessen eignen Worten in seinen Dialog aufgenommen; es ist vielmehr Eius gegen Alles zu wetteu, daß er sie auf seine eigne Art entwickelt und dargestellt hat. Es würde daher zu gewagt seyn, wenn man Alles, was Plato den Protagoras zum Beweis seines Satzes, und zur Entkräftung der dagegen gemachten Einwürfe sagen läßt, für Protagoras Gehankeneigenthum halten wollte ⁴¹). Aber die

schlekt: *μυθεος ουν χυρις περισσασας λαμβανουσιν, λυωται πιστευουσιν ου κατη την οικειαν περισσασιν λαμβανουσιν.*

- 4.) Plato verbinde mehrere Behauptungen in diesem Dialoge, nemlich: 1) Alles fließt; 2) der Mensch ist Richter der Wahrheit aller Dinge; 3) die Erkenntniß ist nicht anders, als die Empfindung, als welche alle eine gemeinschaftliche Quelle haben. Aber eben deswegen ist es schwer, das dem Protagoras Eigenthümliche von dem Uebrigen abzusondern. Daß Plato manche Gründe für diese Behauptungen selbst entwickelt hat, läßt sich schon daraus folgern, daß nach Platos Geständniß für den Satz, Alles ist veränderlich, auf welchen auch Protagoras sich stützte, gar nicht alle die Gründe, welche sich dafür sagen lassen, entwickelt worden waren, Theaetetus Vol. II. p. 97, 100, 129. Auch scheint nach Eertus Angabe Protagoras diesen Satz ohne weitere Gründe entlehnt zu haben. (S. dagegen meine Anmerk. S. 302. Obgleich wir übrigens immer hier — selbst wie mir es scheint bei Eertus — Protagoras Lehre nur durch den platonischen Sokrates kennen lernen, so hat Schlichtermacher ohne Zweifel Recht zu sagen, (Platons Werke Einleitung zum Theätet) Sokrates zeige, „daß jeder von seinen drei Sätzen auf den andern zurückführe, und alle ein System bilden“, — wobei man jedoch nicht vergessen darf, daß dann hierbei der Satz: Alles fließt, in seiner allgemeinen Bedeutung und ohne Ausnahme, wie er bei den spätern Peraklitern vorkommt, nicht bei Peraklit selbst, zu nehmen, der Ausdruck des dritten Satzes aber dem Theätet (vgl. Theät. p. 160.) eigen ist — und „daß Sokrates diesen Sätzen selbst aufhebe und sie gegenseitig durcheinander besser unterstüze, als ihre Urheber selbst gethan hätten, welche zum Theil vielleicht sich selbst und den Zusammenhang ihrer Denkart minder vollkommen verstanden.“ Die von unserm Verfasser in dieser Anmerkung angeführten Stellen aber enthalten nur Ausdrücke der Bescheidenheit, des Ernstes und zum Theil der Ironie, mit welcher der platon. Sokrates die Meinung des Protagoras widerlegt, welchen er doch sonst mit großer Achtung (vgl. unter andern Theät. p. 166.) behandelt. Ob nun Sokrates unter der Person des Protagoras überhaupt vornehmlich auf Kritias

Hauptgedanken, wie sie oben Sertus angegeben hat, sind auch hier in das Raisonnement eingewebt.

Mit dieser Theorie, welche das Erkennen aus der Beschaffenheit der Dinge ableitet, waren einige Folgerungen verbunden, welche unmittelbar daraus fließen, ob man gleich nicht behaupten kann, daß sie Protagoras wirklich daraus abgeleitet hat. 1) Der Unterschied der Vorstellungen in Rücksicht auf Wahrheit oder Falschheit ist ganz unstatthaft. Denn alle Vorstellungen sind wahr *), kein Mensch kann sich vorstellen, was er nicht empfunden hat.**) Damit ist aber ein anderer wichtiger Unterschied nicht aufgehoben, daß einige Vorstellungen besser oder schlimmer sind, ***) in so fern man sich bei einigen wohl, bei einigen nicht wohl befindet. Ob diese Empfindung des eignen Zustandes gegründet oder grundlos ist, darauf kommt nichts an, denn in dem einen Falle ist die Empfindung so reell, als in dem anderen. Weise (σοφός) ist daher nicht derjenige, der durch seine richtigen Einsichten andern Menschen überlegen ist, denn das ist unmöglich; sondern derjenige, der das scheinbare und reelle Böse in wahres oder scheinbares Gutes zu verwandeln versteht, oder der machen kann, daß man unangenehme Vorstellungen mit angenehmern vertausche 42).

pod Rücksicht genommen, wie Schleiermacher in jener Einleitung behauptet, möchte schwerlich zur Gewißheit erhoben werden.

Zus. d. S.]

*) S. S. 497. und die Num. 36.

**) S. Num. * zu S. 501.

***) Dies ist ein Unterschied, welchen der platonische Sokrates dem Protagoras bei Widerlegung seines Ausspruchs anzeigen läßt f. d. Stelle Num. 42.

42) Plato Theaetet. Vol. II. p. 100 — 102. (ed. St. p. 166 D. sq.)
 μᾶλλον μὲντοι διαφέρειν ἕτερον ἕτερον αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν
 ἅλλα ἐστὶ τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἅλλα καὶ ὑπόκεινται καὶ σοφὸν
 ἀνδρα πολλὸν διὰ (τῷ) μὴ φανεῖ εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τούτῳ καὶ
 λέγει σοφόν, ὅς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἐστὶ κακόν, μετα-
 βάλλειν, ποιῇαι ἀγαθὰ φανέσθαι τε καὶ εἶναι π. τ. λ. p. 167 A.
 ὃ μὲν ἰατρός φαρμακοῖς μεταβάλλει, ὃ δὲ σοφιστὴς λόγοις. ἐπεὶ

2) Jeder Darstellung, Behauptung ist eine andere entgegengesetzt. Denn in der Materie ist der Grund von Allem, also auch zu entgegengesetzten Vorstellungen enthalten ⁴³). Da nun weder die eine, noch die andere derselben falsch ist, so ist 3) kein Streifen über eine Sache, keine Widerlegung möglich ⁴⁴). Protagoras hatte darüber eine eigne Schrift ausgearbeitet, und suchte außerdem, daß dies eine unmittelbare Folgerung aus jenem Hauptsatz ist, — auch noch durch Induction zu zeigen, daß kein Widerstreiten möglich ist. Denn vorausgesetzt, daß Jeder, welcher spricht und denkt, etwas Wirkliches

οὐτε τι γὰρ ψευδὴ δοξάντα τις τῶν ὑποταρ ἀληθῆ ποιήσας δοξάζειν. οὐτε γὰρ τα μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι, οὐτε ἀλλὰ παρὰ τὸν παρὰ. πάντα δὲ αἱ ἀληθῆ ἀλλ' οἱ μὲν, ποτὴρ γὰρ ψυχῆς ἔξω δοξάντα συγγενῇ αὐτῆς, χρηστῇ ποιήσει δοξάσαι ἑαυτὸν ταῦτα, ὃ δὲ τις τὰ φαντασματὰ ὑποσπασίως ἀληθῆ καλοῦσιν. οὐ γὰρ δὲ, βέλτιον μὲν τα ἔτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθιστά τε δὲ οὐδέν. [hiermit vgl. dann Theaet. p. 169 D.]

- 43) Diogenes Laert. IX, §. 51. πρῶτος ἐφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντός, πραγμάτων, ἀντικείμενους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνήραται, πρῶτος τοῦτο ἀράξας. [Vielleicht führte dieses Protagoras in dem Buche unter dem Titel ἀντιλογίας — s. Diog. L. IX, 55. — aus. Uebrigens ist dies ganz dasselbe, was Aristoteles in der von mir (zu Anm. 36.) angeführten Stelle Met. IV, 4. ausspricht, und was der spätere Skepticismus benutzte. Auf. d. F.]

44) Diogenes Laert. IX, §. 53. οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε καὶ τὸν Ἀριστοτέλους λόγον, τὸν περὶ τῶν ἀποδιαιρητῶν, ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλεγεῖν. [Sokrates sagt im Theaet. p. 161 E. sq. τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ πειραχεῖν ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δοξάς, ὁρθεὺς ἑκάστας οὐσας, οὐ μάρνα μιν καὶ διαλέγιος φιλομαρῆς, αἱ ἀληθῆς ἢ ἀληθεύειν Πρωταγόρου —. Wahrscheinlich mit Hinsicht auf die Stelle des Diogenes bemerkt Schleiermacher in seiner Einleitung zum Theaet.: „die zweite Hälfte dieses Gesprächs gibt starke Veranlassung, um eine Polemik gegen den Antisthenes darin zu vermuthen, von welchem wir jedoch leider nur im Allgemeinen wissen, daß er den Satz behauptet, es sey nicht möglich, irgend einem Satze mit Erfolg zu widersprechen, eine Polemik die in dem Abschnitt von den falschen Vorstellungen erst anzufangen scheint und sich anderwärts noch bestimmter abgesetzt hat.“ Stärker ist diese Polemik wenigstens in dem verdächtigen Euthydem, s. Anm. 45. aus welchem Diogenes vielleicht schöpfte. In diesem scheint auch Sextus (Math. VII, 64.) zu denken.

A. d. F.]

zum Gegenstande hat, *) so sind nur drei Fälle möglich: daß beide, welche über eine Sache streiten, von eben derselben Sache reden, oder daß keiner von beiden von derselben, sondern von einer andern Sache, oder endlich, daß nur der eine von dieser, der andere aber von einer andern Sache spricht. In keinem dieser Fälle kann der andere den andern bestreiten; denn in dem ersten sind sie einstimmig; in dem zweiten ist von dem Streitpuncte gar nicht die Rede, und in dem letzten, wie kann der eine dem andern widersprechen, da er die Sache nicht einmal gefaßt hat⁴⁵⁾? Daher sagte er auch, diejenigen, welche seiner Behauptung eine andere entgegen setzen würden, nemlich die: der Mensch sey nicht der beliebige Maassstab für die Wahrheit der Dinge, würden sie dadurch nicht widerlegen, sondern im Gegentheile bestätigen⁴⁶⁾. Diese Behauptung gab ihm Veranlassung, die rhetorische Methode, für und wider jede Sache zu reden, und ein und dieselbe Rechtsache als gerecht und ungerecht abzuhandeln, aus Recht Unrecht, und aus Unrecht Recht zu machen, und, wie die Griechen sich ausdrückten, ein doppeltes Verfahren in Rechtsachen, (das gerechte und ungerechte (λογον ἱπτω καὶ κριπτω), einzuführen⁴⁷⁾. 4) Endlich folgte auch noch aus jenen Sätzen,

*) s. Anm. * zu S. 501.

45) Plato Euthydemus Vol. III. p. 54, 35. (ed. Steph. p. 286 A. sq.) Ποῖον οὖν ἀντιλεγόμεν ἐν τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον εὐφορίας γινώσκεις, ἢ οὕτω μὲν ἐν δὴ πᾶσι ταῦτα λεγόμενα — ἀλλ' ὅταν μᾶλλον τοῦ τοῦ πράγματος λόγον λέγῃ, ποῖον ἀντιλεγόμεν ἐν; ἢ οὕτω γὰρ τὸ παραπᾶν οὐδ' ἐν μνηστῆρος καὶ τοῦ πράγματος οὐδενός ἡμῶν; — ἀλλ' ἐφ' ὅταν γὰρ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγῃ, σὺ δὲ ἄλλον τινα, οὐκ οὕτω ἀντιλεγόμεν; ἢ γὰρ λέγῃ μὲν τὸ πρᾶγμα, σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τὸ παραπᾶν; ἢ δὲ μὴ λέγῃ τὸ λεγόντι πᾶς ἐν ἀντιλεγόμεν; Sicut legit Plato dieses Raisonnement dem Dionysiodor in den Menechmen, aber er läßt auch den Sokrates hinzusetzen, er habe es schon von mehreren, vorzüglich Protagoras gehört. Man kann also wohl nicht zweifeln, daß es von Protagoras herrühre.

46) Sextus Empiricus adversus Math. VII, §. 61. (s. Kamptz h. 40 b. S. 504.)

47) Managius ad Laert. IX, §. 51. Hermolaus der Epitomator des Stephanus in Ἀβδαρὰ sagt: καὶ Πρωταγόρας, ὅν Εὐδοκὸς ἑρ-

daß die Seele nichts anders, als das Empfindungsvermögen sey⁴⁸⁾. So consequent diese Folgerung ist, so müßte man sich dennoch wundern, daß sie nicht selbst dem Protagoras auf die Schwäche seiner Theorie aufmerksam gemacht hätte, wenn man nicht in diesem Zeitalter solcher Einseitigkeit schon gewohnt wäre. Und selbst der Umstand, daß man gewöhnlich nicht von dem Pro-

tagoras von *ἴσως* und *ἔπειτα* *λογὸν ἀποποιήσας*, *καὶ τοὺς περὶ τὴν διδασκαλίαν τοῦ αὐτοῦ περὶ τὴν αἰσθητικὴν ἐπιστήμην*. [Das Verfatzen „*τοῦ αὐτοῦ λογὸν ἀποποιήσας*“ (Gell. noct. V, 3.) scheint unmittelbar sich auf den oben S. 506. und insbes. Num. 42. berührten Unterschied zu beziehen. Da alle Wahrheit dem Protagoras nur *ὑποκρίσιν*, und kein reeller Widerspruch zufolge dieser Meinung möglich war, so blieb nur ein formales Streiten übrig, weshalb Diogenes L. wohl (IX, 52 sq.) vom Protagoras berichtet: *καὶ λογὸν ὡς οὐκ ἀποποιήσας, καὶ ἀποκρίσας τοὺς ἀπογυμνασσομένους προσηγάγετο*, *καὶ τὴν διαφωνίαν ἔπειτα, ἵνα τοῖς τούτου διδασκόμενοις, καὶ τοῖς ἐν τῇ πόλει τοῖς ἄλλοις γένος τῶν ἑλληνικῶν ἑστῶσιν*“ *καὶ καὶ Τίμων φησὶ περὶ αὐτοῦ, ὡς ἑστῶσιν ὁ ἀριστοκράτης ἐπὶ τῷ αὐτῷ*.“ Unter seinem Namen ist das Sophisma berühmt, welches sein Schüler Euathlus angewendet und gegen ihn geführt haben soll (daß *ἑκατέρωθεν* — *reciprocus*), der versprochen habe, die zweite Hälfte des Honorars zu bezahlen, wenn er seinen ersten Prozeß gewinne. Es kommt vor bei Gell. noct. att. V, 10. Apulej. in Gord. und Diog. L. IX, 56. f. die im Anhange angeführte Abhandlung.) Ich zweifle jedoch an der Richtigkeit dieser Anekdote darum, weil sie dem widerspricht, was Aristoteles von Protagoras berichtet (s. oben S. 495. Num. 48), der auch in seinem Buche de Sophist. elench. jenen *ἀντιστοχῶν* gewiß angeführt haben würde, wenn er gegründet gewesen und schon damals existirte, besonders da derselbe sich gegen die Kunst des berühmten Sophistenhauptes selbst lehrt und sie als eitel darstellt. Sonach ist wahrscheinlich dieses *ἀντιστοχῶν* mit dem Falle, auf welchem er beruht, eine spätere Erfindung, durch welche man die Sophistik selbst an ihrem vorzüglichsten Haupte als eine eitle Kunst darzustellen suchte. Noch zweifelhafter wird jenes Geschichtchen dadurch, daß Dion. L. (IX, 54.) den Euathlus, nach Aristoteles Zeugniß, als Jünger des Protagoras in Beziehung der von ihm geäußerten theilweisesten Meinungen anführt. Auf. b. d.

48) Diogenes Laert. IX, §. 51. *ἀλλὰ τὸ μὴ εἶναι τὴν ψυχὴν αἰσθητικὴν καὶ νοητικὴν* (und *καὶ τὴν αἰσθητικὴν καὶ τὴν νοητικὴν*). [Bei Plato, dem Gewährsmanne des Diogenes in dieser Beziehung, kommt der Satz nicht so vor, auch wird er von ihm nicht unmittelbar bei dem Protagoras beigelegt, sondern es wird dort bei dem Theätet angeführte Satz: das Wissen sey Wahrnehmung, oder beruhe auf Empfindung, als mit dem Ausspruche des Protagoras: der Mensch sey der Maßstab der Dinge, übereinstimmend, oder in demselben Legend, bestritten. Auf. b. d.]

Kenntnisvermögen, sondern von den Dingen, welche das Object desselben ausmachen, ausging, verräthe die richtigere Ansicht und verberg die Einseitigkeit der Theorien. *)

*) Die Hauptpunkte der Kritik, welche der platonische Sokrates der Ansicht des Protagoras entgegenstellt, sind folgende. Wegen dem Satz des P. wird unmittelbar gelaut gemacht: nach diesem Princip sey kein Unterschied im Erkennen und Urtheilen, keiner sey weiser als der andere, mithin auch Protagoras nicht, der sich doch andern zum Lehrer für großes Honorar anbiete (Theaet. 161 Cq. Cratyl. p. 306 C.). gleichwohl gebe es schlechterdings keinen, der sich nicht in einigen Dingen für weiser halte, als andere, in andern Dingen aber andere für weiser, als sich selbst, mithin gebe es Weisheit und Unwissenheit und Lehrer und Belehrteter unter den Menschen, und da dies Meinung der Menschen sey, so müsse sie nach dem eignen Satze des P. für wahr gehalten werden, (Theaet. p. 170—171.) Wie also Protagoras seinen Satz gegen die Gegner lehre, (Siehe Ann. 406.) so lehrt ihn ihre Volkssage gegen Protagoras selbst. Jedem zwar ist sein Urtheil klugheit, aber es steht dem dritten wider frei des andern Urtheil zu zweifeln, und es für falsch zu halten, weshalb es auch nach P. falsch seyn muß. — Dies berührt auch der Satz des Aristoteles: (Met. IV, 3. Kom. 36.) so müsse auch ein und dasselbe seyn und nicht seyn, gut und böse seyn, weil es klug der Menschen auf entgegengesetzte Weise erscheint (vgl. Met. XI oder Eth. 1. 3.). — Glaubt daher Protagoras, daß seine Meinung die richtige, und glauben daß diese andere nicht, so ist jene um so viel weniger wahr, je mehrere es nicht glauben, und indem P. durch seinen Satz zugibt, daß auch die Meinung der Andersdenkenden wahr ist, folglich auch derer, welche meinen, er lüge, so gibt er damit seinem Satz selbst für falsch aus. — Wäre ferner der Ausspruch des P. in praktischer Hinsicht wahr, so müßte einem jeden — Einzelnen aber Staat, das gutthätig seyn, was er für gutthätig hält und als solches für die Zukunft feststellt (Theaet. p. 172. und 177 D.); gleichwohl versteht er oft das Rechte und Kluge, über das, was also für die Zukunft gutthätiger ist, ist nicht jeder für sich selbst der beste Richter, (p. 179.) sondern der Weise. So that also Plato dar, daß P. mit seiner Lehre, der Mensch sey der Maßstab der Dinge, eigentlich einen festen Maßstab läugne, wie auch Sextus anerkennt (VII. 64. οὐκ οὐδ' αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔστιν ἀναιδία.) womit P. zu den Skeptikern der Sache nach, wenn auch nicht in der Form, übergeht. Oder so trifft den Ausspruch des P., in welcher er behauptet, alles Seyn werde nach menschlicher Bedienung bekannt, auch die Kritik der Ethik: es gebe nur Veränderliches, denn alles beruhe auf Bewegung (vgl. Theaet. p. 163 D. sq. Ann. Met. XIV, 6) und alles klüßte sey Unklarheit (ebenfalls p. 163. und 162.) wegen gelaut gemacht wird, daß das Veränderliche auch ein Beharrliches, das Relative ein Absolutes voraussetze, und das Erkennen nicht bloße Auffassung durch die Sinne, sondern auch Beurtheilung und Verhältnißbestimmung sey, welche einem allgemeingültigen Maßstabe bedürfe.

Wer sollte nach dieser Theorie erwarten, daß Protagoras noch zweifeln konnte, ob es Götter gebe oder nicht? Weil die Menschen Vorstellungen von ihnen haben, so müssen sie auch existiren. Der Sophist dachte hierin aber nicht an jenen Grundsatz; denn er schrieb: ich weiß nicht, ob Götter wirklich existiren, oder nicht, ich weiß nicht, welche es sind, und von welcher Natur; denn viele Dinge verbieten mir die Entscheidung darüber, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens ⁴⁹⁾ So lautete der Anfang einer Vorlesung, von deren weiteren Inhalte kein Schriftsteller, so viel mir bekannt, etwas gesagt hat, obwohl dieß nicht überflüssig gewesen wäre, um Protagoras Zweifel und dessen Gründe zu beurtheilen. Indessen sind die letzten doch, wenn wir uns nicht irren, in jenen Worten dunkel angedeutet. Denn sie gründen sich, wie uns scheint, auf die fabelhafte Göttergeschichte. *) Protagoras setzte sich in den Standpunct eines rechtgläubigen Griechen, der keine andern Götter glaubte, als welche in den religiösen Mythen vorkamen, und durch politische Einrichtungen von so alten Zeiten her sanctionirt waren. Das Ansehen dieser Fabeln sank jetzt bei höherer Cultur des Verstandes, und mehrere setzten um die Zeit der Sophisten eine Ehre darin, Freigeister zu seyn. Nichts ist gewöhnlicher, als der Uebergang vom Aberglauben zum Unglauben, und nichts ist begreiflicher. Es ist daher auch

49) Theaet. Vol. II. p. 92. (p. 152 D.) *Θεοὺς ἢ τὰ τοῦ λεγέειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν, ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσὶν, ἀνίσταται.* Sextus, *Empiricus adversus Mathematicos*. IX. §. 56. *ὁ δὲ Πρωταγόρας φησὶν καὶ γράφας, περὶ θεῶν, οὐκ ἔστιν εἰσὶν, οὐδ' ὁποῖοι εἶναι εἰσὶ, δύναμαι λέγειν· πολλὰ γὰρ τότε τὰ πάλιν οὐκ εἰσὶν.* Diogenes Laert. IX. §. 51. *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔστιν εἰδέναι, εἰδ' ὡς εἰσὶν, εἰδ' ὡς οὐκ εἰσὶν. πολλὰ γὰρ τὰ πάλιν οὐκ εἰδέναι, ἢ τὰ ἀδηλόγη καὶ βραχὺς ὡς ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* Man vergleiche auch die oben angeführte Stelle des Simon. Die Schrift *περὶ θεῶν*, welche er mit jenen Worten anfangt, war das erste Geistesproduct des Protagoras nach Diogenes IX. §. 54.

*) Dieß scheint auch Cicero *de nat. d.* 1, 23. vergl. 12. anzunehmen. *H. d. §.*

keine unerwartete Erscheinung, daß Männer auftraten, welche allen Religionsglauben als Täuschung verwarfen, nachdem ihr Verstand einmal Ungereimtheiten in dem Materialen desselben entdeckt hatte, zumal wenn ihr moralischer Charakter verdorben war. Dieses scheint auch der Fall mit Protagoras gewesen zu seyn. War es wohl möglich, daß ein Mann von seinem Scharfsinn und seinen mannichfaltigen Kenntnissen, nicht die ganze religiöse Mythologie ungereimt finden mußte? Aber auffallen muß es, daß er nicht sogleich darüber entscheidend absprach, sondern sich zweifelhaft ausdrückte; ob es wirklich Götter gäbe, oder nicht. Man sollte denken, einige Beleuchtung der Mythologie hätte ihn über diesen Punkt nicht in Ungewißheit lassen können. Vielleicht brachte ihn das unbezweifelte Vorhandenseyn solcher Vorstellungsbilder von den Göttern ins Gebränge mit seinen oben angeführten Grundsätzen. Es konnte aber auch seyn, daß er die Mythologie bloß aus dem historischen Gesichtspuncte beleuchtete, wo sich mehr für und wider die Wahrheit derselben sagen ließ. Nur aus diesem Gesichtspuncte ist einigermaßen begreiflich, wie er mit einigem Schein sagen konnte, das menschliche Leben sey zu kurz, um diese Untersuchung zu Ende zu bringen. Daß er übrigens wirklich die Sache auch aus diesem Gesichtspuncte betrachtete, scheint daraus zu erhellen, daß er nicht allein untersuchte, ob Götter, sondern auch welche (*τινες καὶ ἰδίοι*) anzunehmen seyen.*) Was aber auch eigentlich Gegenstand dieser Untersuchung oder Declamation war, so konnte nur ein Mann von entschlossenem Geiste sich erlauben,

*) Er sagte vielmehr, er könne nicht entscheiden, ob oder welche Götter seyen; und glaubte sich wahrscheinlich durch eine skeptische Aeußerung hierüber vor Verfolgung gesichert (s. d. Worte des Simon Anmerk. 36. oben.) Hätte er nach der strengen Consequenz seines Grundsatzes gesprochen, so hätte er sagen müssen, die Götter sind für den, der sie annimmt, was er ohne Zweifel zu sagen nicht gewagt hätte. Auf jeden Fall kann man, ohne den Inhalt jener verbrannten Schrift zu kennen, über den Sinn jener Worte und den Grund der Verbannung, welche ihm diese Schrift zuzog, nicht entscheiden; nur wird auch in derselben seine materialistische Denkart sich ausgesprochen haben. L. d. D.

sa einen Stoff für eine öffentliche Vorlesung zu bearbeiten, wenn er auch, wie Timon berichtet, mit aller Schonung und Anständigkeit zu Werke ging. Sollte ihm nicht das Beispiel des Anaxagoras eine Warnung gewesen seyn? Aber wahrscheinlich war das Schicksal dieses Mannes, so wie die Verurtheilung des Diagoras, entweder spätere oder vielleicht auch gleichzeitige Begebenheit.

Wir können hier diesen Mann, so wie den Kritias, nicht mit Stillschweigen übergehen, weil sie nicht nur einige der obigen Bemerkungen bestätigen, sondern auch überhaupt den Geist der Zeit und den Zustand der religiösen Ueberszeugung, in helles Licht setzen *). Diagoras aus der Insel Melos war ein Dichter von mehr warmer Phantasie, als scharfem Verstande, und daher sehr abergläubisch. Ein an sich unbedeutender Umstand machte ihn auf einmal zum Ungläubigen. Ein Mensch entwendete ihm einen Hahn, und als er deswegen zur Rede gesetzt wurde, behauptete er mit einem Eide: er habe das nicht gethan. Bald darauf aber las dieser das Gedicht als sein eignes Geisteswerk vor, und erwarb damit großen Beifall. Diagoras erwartete, daß dieser Betrüger auf der Stelle für seinen Meineid von den Göttern bestraft werden würde; da dieses aber nicht erfolgte, jener sich vielmehr bei seinem Raube sehr wohl befand, so glaubte er von dem Wahne aller religiösen Glaubens überzeugt zu seyn. Nicht zufrieden, in seinem Herzen alle Götter, die er bisher mit abergläubischer Furcht verehrt hatte, verworfen zu haben, schrieb er auch eine Schrift, in welcher er auch Andere zu Proselyten seines Unglaubens zu

*) Doch bemerkt Cicero de nat. deor. I, 1. richtig den Unterschied zwischen Protagoras und Diagoras, daß jener das Daseyn der Götter dahingestellt seyn ließ, dieser sie geradezu läugnerte. Es giebt übrigens keinen haltbaren Grund, den Diagoras unter die Sophisten zu setzen. Einige halten ihn für einen Schüler des Demokrit, weil ihn dieser Philosoph als ausgestreuten Sklaven für 2000 Drachmen gekauft und unterrichtet haben soll, wie Eubios und Hesychius erzählen.

machen suchte. Schon der Titel seiner Schrift, (*οὐ ἀνδ-
ρυρολογοντις*, nach Lactan *de quæstionibus loquor*) läßt
vermuthen, daß er die Absicht hatte, die Götter der Volks-
religion von ihrem usurpirten Throne zu stoßen; er griff
das ganze Religionswesen ohne alle Schonung an, und offen-
barte die Geheimnisse der Eleusinischen und Sabirischen My-
sterien. Dieses Verfahren gab zuviel Kergerniß, als daß es
von den Atheniensern ungeahndet bleiben konnte. Diagoras
wurde vor Gericht gefordert, und als er nicht erschien *),
ein Preis auf seinen Kopf gesetzt **). Einige Kirchenvä-
ter **) haben geglaubt, dem Diagoras geschehe Unrecht,
wenn man ihn unter die Gottesleugner zähle, weil er bloß
die falschen Götter der Griechen angegriffen habe. Allein
man thut ihm auf der andern Seite viel zu viel Ehre an,
wenn man ihm irgend eine bessere Religionsidee zutraut.
Sein Atheismus ist aus seiner Bigotterie begreiflich genug ***).

*) Er verließ Athen, wo er bisher gelebt hatte, nach Diodor. Sic.
XII, 6. in der Olympiade 91, 2. X. d. G.

50) Suidas und Hesyehus sub. v. Diagoras erzählen den Fall, der ihn
zum A-thenen machte; andere Veranlassungen z. B. die Eroberung
von Melos durch die Athenernset gibt der Scholast des Aristophanes
an; s. Bayles Artikel über den Diagoras Note D. u. E. wo auch
mehreres, den Verbannungsgrund desselben betreffend, angeführt
wird.] Cicero de natura Deor. I, 2. et 23. [Bgl. IV, 37. u.
Diog. L. VI, 59. wo einige irreligiöse Aeußerungen des D. ange-
führt werden.] Seneca Empiricus adversus Mathematicos IX, 4.
51 et 53. *Διαγόρας δὲ Ἀθηναῖος διδυρομύθοισι, ὡς φασί, το
πρώτον γενομένῳ, ὡς αἱ τὶς καὶ ἄλλος οὐσιδύμων, ὅς γε καὶ
τῆς ποιητικῆς ἡ νύκτις κατηγορεῖτο τὸν τροχὸν τοῦτον κατὰ δει-
ξῆς καὶ τύχης κατὰ τέλος αὐτοῦ αὐτοῦτος δὲ ὑπὸ τινος ἀπορρη-
γμένος καὶ μηδὲν ἔννεα τοῦτον παθόντος, μεθρηκέντος εἰς το
λέγειν μὴ εἶναι θεόν.* Athenagoras legatio pro Christianis. ed.
Stephani 1557, p. 7. *Διαγόρη μὲν γὰρ εὐκρίτως ἀθεοῦτος ἐκ-
καλοῦν Ἀθηναῖοι, μὴ μόνον τὸν Οὐρανοῦ εἰς μέσον κατατίθεντι
λογόν, καὶ τὰ ἐν Ἀλευοῖσι καὶ τὰ τῶν Καβίρων θημάτων μν-
στηρία, καὶ τὸ τοῦ Ἰσραήλους, καὶ τὰς γογγύλας ἐφ' οἷς, κατα-
νοήσαντες ἔχοντες, ἀνταρῶς δὲ ἀποφαινόμενοι μὴδὲ ὅλας κατὰ
θεόν.*

*) Besonders Clemens von Alexandrien in admonit. ad gent. ed
Sylh. p. 21. Ueber den s. g. Atheismus des Diagoras siehe abri-
gens die im Anhange angeführten Schriften. M. d. G.

**) Wievielmehr aus jener beschränkten und eigennützigen Denkart, wel-
che so viele Menschen, Heiden und Christen, an einer göttlichen
Vorsehung irre gemacht hat, wenn sie äußere Belohnung und

Etwas später erklärte sich Kritias [von Athen R. 94 D. 1.] mit eben so wenig Schonung, aber doch größerer Feinheit über eben diesen Gegenstand; aber sein Stand, seine Gewalt und vielleicht auch veränderte Zeitumstände schützten ihn gegen alle Verantwortung. Dieser Mann, der wie Alcibiades sich eben so sehr durch die Talente seines Geistes auszeichnete, als er sein Andenken durch seinen schlechten Charakter und seine abscheulichen Handlungen vor und während der Oligarchie der Dreyßiger gebrandmarkt hat, war ein großer Freund und Schüler der Sophisten*), bei dem diese gewöhnlich einkehrten, auch Dichter, Philosoph und Staatsmann. Sein Ehrgeiz war grenzenlos; Alleinherrschaft war das Ziel, nach dem er strebte, und kein Mittel wurde verschmäht, welches zu diesem Zwecke führte. Aus dieser Absicht suchte er auch eine Zeitlang den Umgang mit dem weisen Sokrates, — nicht um seinen Charakter zu bilden, sondern um von ihm zu lernen, wie man Einfluß auf andere Menschen erlangen könne⁵¹⁾. Außer andern Schriften

Bestrafung den Handlungen nicht auf dem Fuße folgen sahen. Daß eine solche Irrethümliche Denkart bei dem polytheistischen Anthropomorphismus am so leichter entstehen konnte, erklärt sich von selbst, und schon Fabricius gibt zu der Ann. 50. angeführten Stelle des Serrus p. 561. bezeichnende Beispiele. Aber eben diese beschränkte Denkart schließt den Diagoras eigentlich von der Geschichte der Philosophie aus. Zus. d. p.]

*) Nicht eigentlich selbst Sophist. Seine sophistische Denkart schildert Plato in Charmide, p. 163. wo Kritias die *σοφιστική* erklärt: *τα σωφιστικα ποικίλον*. S. Art Leben des Platon S. 426., welches zugleich bemerkt, daß die Persiflage des Kritias in diesem Gespräche, als alles dichterischen Philosophen, mit der Art nicht übereinstimme, wie Plato im Timäus diesen seinen Verwandten auftreten läßt. H. d. p.

51) Philestratus. vit. sophistar. 1, 16. Xenophon Memorabil. Socratis 1, c. 2. [wo Sokrates darüber gerechtfertigt wird, daß Kritias und Alcibiades seine Schüler gewesen, und der Ursprung des Hasses des Kritias gegen Sokrates erklärt wird. Vgl. Xenoph. Hellen. II, 3. 18 sqq. Cic. de orat. III, 54. und die Stellen, welche Bayle im Art. Kritias über Leben, Charakter und Beredsamkeit dieses Mannes anführt. S. auch die im Anhange angeführte Schrift und die Sammlung seiner Fragmente von Bach. Lips. 1827. 8.] Plato Protagoras [der ihn in Gesellschaft der Sophisten auführt. p. 316 A, 336 D. E.] Timaeus Vol. IX. p. 286. [ed. St. p. 20A.] *Κριτίας δὲ πρὸς Πλάτωνα ὁ πρῶτος οὐδὲν ἔφη* (nihil

verfertigte er auch verschiedene Gedichte, die nicht schlecht seyn konnten, weil einige sowohl ihm, als dem Euripides, zugeschrieben wurden. In einem dieser Gedichte kam das Fragment vor, welches Sextus erhalten hat²²⁾, wor-

ich Anlage und Güter des Geistes) *idwvnc* vom *de legum*. Mit diesem Vertheile contrastirt zwar das, was Proclus in dem *Commentar* zu dieser Stelle sagt: *ὁ Κρίτιος ἦν ἢ ἡγεμονία καὶ ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἡμετέραν αἰσθησίν, ἡγεμονία δὲ καὶ φιλοσοφία συνεκτικὴ καὶ συνδυαστικὴ πρὸς τὰ φιλοσοφούμενα, φιλοσοφία δὲ τὸ ἰδιωτικόν, οἷον ἡ αὐτονομία κτλ.* allein es kann dennoch wohl damit vermischt werden. — (citiren von ihm führt Plutarch in dem Leben des Alcibiades und Simon an, und Irenaeus (wider denselben Clemen I, p. 28. gedr.) nennt im 2. Buche (p. 496 A.) ein Drama *Πιττιόσις*, über dessen Verfasser er zweifelhaft ist, ob es Kritias der Tyrann oder Euripides sey; endlich führt auch Philoponus in dem *Commentar* über Aristoteles *de anima* I, c. 2. eine *σοφιστικὴ ποιησὶς* nach dem Alexander Aphrodis. an. (Solche Beschäftigung mit Poesie deuten auch die Stellen Plat. Charmid. p. 126 D. Cratyl. p. 128. an, und im Charm. p. 133 D. wird eine poetische Stelle beiführen angeführt, welche der Epaminius seiner Prosaarbeit übersehen hat. Im Uebrigen sind es wahrscheinlich die Elegien des K. selbst, welchen Philopon den Namen *εὐπρεπὴς καὶ ἡμετέρα* beilegt; das Wort *εὐπρεπὴς* oder scheint zur genauern Bezeichnung derselben von Epitheten hinzugefügt worden zu seyn. Auf. d. S.)

b2) Spätes koptisches oder arabisches Mathematikon IX, p. 56. aus Agathangos, bis: τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν ἀντιπροσώπων, δὲ αὐτὸν τὸν ἀριθμὸν τὸν αὐτὸν ἀντιπροσώπων, φανερὸν, ὅτι οἱ παλαιὸι ἀποδοῦναι αὐτὸν τὸν αὐτὸν ἀντιπροσώπων ἀντιπροσώπων αὐτὸν ἀντιπροσώπων ἐκλήσαντο τὸν οὖτον, εἰς τὸν ποῦτον ἀδελφὸν τὸν ἀλφειὸν ἀδελφόν, ἐκλήσαντο τὸν οὖτον τὸν οὖτον τὸν οὖτον. Meinardus vermuthet, das Fragment, welches nun folgt, sey aus der schon angeführten arithmetica noldensis (Misch. der Wissensch. u. B. B. 187.) und Wuhle nimmt diese Vermuthung wohl etwas zu rasch als historisches Factum auf. — Obgleich wir aber ein großes Verstehtniß unter den Gelehrten, ob nicht vielmehr diese Worte ein Fragment aus dem Eusebius des Euripides seyen, da Plinarch. Deorat. Philosophor. I. c. 7. einige, mit denen beim Cirtus angeführten gleichlautende, Verse aus diesem Drama citirt. (welches übrigens nach Aelian V. II. II, u. ein Satyrspiel gewesen seyn soll, in welches jene Worte nicht wohl passen würden. — Vgl. Baple Art. Kritias Met. G.) Wenn da nach dem Zeugnisse des Plinarch (de Superstitione c. XIII. Vol. VIII. p. 39.) und des Cirtus gar nicht zweifelhaft werden kann, daß Kritias ein Vortellmacher war, so ist nicht abzusehen, warum nicht Kritias Verfasser dieses Gedichtes seyn konnte. Oder konnte nicht Euripides dem Eusebius Verse des Kritias in den Mund legen? [Die Art, wie Kritias in dem Dialoge dieses Ramens beim Plato (p. 106 Cf.) redend eingeführt wird, kann nicht dagegen angeführt werden, daß Kritias Verfasser dieses Werks sey; da Kritias hier im poetischen Schwunge spricht.]

in er den Glauben an höhere Wesen aus der bürgerlichen Verfassung herleitet *). Es war eine Zeit, sagt er, da die Menschen ohne Gesetze, gleich den Thieren, lebten, wo Gewalt für Recht galt, keine Belohnung des Guten, keine Strafe des Bösen bestimmt war. Dann verordneten die Menschen, glaube ich, Strafgesetze, damit das Gesetz über des Menschen Thun herrsche, und allen Frevel im Zaume halte. Jedes Verbrechen wurde bestraft. Allein die Gesetze konnten zwar verbieten, das Recht eines Andern nicht mit öffentlicher Gewalt zu verletzen, aber nicht verborgenes Unrecht verhindern. Jetzt trat vielleicht ein kluger, verschlagener Mann auf, welcher ein Zwangsmittel ausfann, wodurch die Menschen auch im Verborgenen etwas Böses zu thun, zu reden und zu denken abgeschreckt werden könnten, und führte Götter ein, die unsterblichen, deren Geist alles sieht und hört, denen keine böse That, auch kein böser Gedanke verborgen bleibt; denn sie sind denkende Geister. Er verbreitete diese so nützliche Lehre und hüllte die Wahrheit in täuschende Worte ein. Dort thronen die Götter, sagte er, woher die größten Schrecken die Sterblichen erschüttern, dort in dem Himmelsgewölbe, wo sie die Blicke sehen, und den krachenden Donner hören, und wo die Sterne funkeln, der Feuerklumpen der Sonne daher schreitet, woher der Regen die Erde befeuchtet. Diese Furcht pflanzte er in das Herz der Menschen; klüglich hatte er, um sie zu unterhalten, diesen Aufenthalt der Götter erdichtet, und er tilgte durch sie den Frevel gegen die Gesetze.

Kristoteles führt vom Kritias noch an, er habe das Blut für die Seele gehalten, und das Empfindungsvermö-

Doch läßt sich darüber wohl nichts Gewisses ausmachen. Nach a. a. D. 74 f. nimmt an, jene Verse seyen aus einer Tragödie Sisyphus, welche Kritias verfaßt habe, und schreibt ihm noch mehrere auch in Prosa abgefaßte Schriften z. B. Staatenschilderungen (πολιτικά) und Aphorismen zu. (Zus. d. S.)

*) Hieraus deutet Cicero de nat. D. L. 42. hin: Quid? il, qui dixerunt totam de diis immortalibus opinionem scitam esse ab hominibus sapientibus reipublicae causa etc.

gen für die Seelenkraft erklärt *). Diese Behauptung gründe sich bloß darauf, daß die blutlosen Theile des Körpers ohne Empfindung sind **).

Unter allen Sophisten waren diejenigen, welche mit Sophistereien, so zu sagen, eine Art von Handwerk trieben,

*) Der griechische Text der Num. 83. in der lateinischen Uebersetzung angeführten Stelle des Johannes Philoponus Vened. 1533. p. 2. lum. C. theilt uns angenehm den Hexameter des Kritias mit, auf welchem sich hier Aristoteles zu beziehen scheint: *«ἄν' ἄν' ἀνθρώπων τὸ ἐμπέδιον οὐκ ἔστιν»*. Da aber dieser Vers von mehreren andern Schriftstellern dem Empedokles beigemessen wird, wie denn Euseb. und Porphyrius (S. oben die Num. zu S. 304), so glaube ich, daß dem Philopon, bei seiner von mehreren behaupteten Ansicht, dieser Vers nur zur Erläuterung eingefallen sey; — gewis ist des Aristoteles Angabe weit specieller, als der Inhalt dieses Verses. Dies sey auch in Beziehung auf die Meinung des Hrn. Boet. (a. a. O. 53 f.) bemerkt. — Aus zwei Stellen welche Gelen. Opp. T. XII. p. 10. ed. Charz. aus den *συνιστάμενος* des *ἐκτετακτοῦ* des Kritias aufbewahrt hat: *γινώσκουσιν αὐτὸν ἀνθρώπων αὐτὸν περὶ θύλακας, ὅς γινώσκῃ καὶ αὐτὸν ἀνθρώπων ἀνθρώπων, ὅς γινώσκῃ καὶ ἰσχυρῶς, ὅς γινώσκῃ καὶ ἰσχυρῶς καὶ ἰσχυρῶς* (S. Boet. a. a. O. p. 104.) ergibt sich übrigens, daß er auch in der Annahme einer menschlichen Erkenntniß sich von den Sophisten entfernte; in demselben andrer Stellen scheint sein Wort mit der That im Widerspruche gewesen zu seyn, wovon Philopon die Veranschaulichung seiner Schriften bei den Griechen beibringt. (S. d. S.)

B) Aristoteles de anima I. c. 2. *«Τρεῖς δ' αἶμα, αὐτὸν καὶ Κριτίας, καὶ αὐτὸν καὶ Κριτίας καὶ αὐτὸν καὶ Κριτίας»* (S. oben die Num. zu S. 304). Bgl. Simplicius über diese Stelle. Philopon. und Simplicius in ihren Commentaren wissen nicht, ob Kritias der Tyrann oder ein Sophist dieses Namens dieses behauptet habe. In der lateinischen Version des Philopon. Venedig 1544. fol. C. 24 b. heist es: *Critiam unum ex triginta, qui et Socratem audivit, vel alium quemdam dicit; nihil enim differimus. Inquit autem fuisse quoque alium Critiam Sophistam, cuius et nos huc volumus, ut Alexander dicit: cum enim, qui fuit ex triginta, non aliud quippiam scripsimus quam corruptum (corruptum) de republica.* [αὐτὸν καὶ Κριτίας heist es im griechischen Text.] Wer will auf das Ansehen solcher Commentare etwas gekümmert? Der bekannte Kritias soll nur ein Gedicht, und der unbekannte, den niemand nennt, soll vieles geschrieben haben! (Da jedoch August allen diesen bewährten Gelehrtenmännern, welche den Kritias in poetischer, philosophischer und oratorischer Hinsicht erwähnen, widerspricht, so nehmen wir mit Boet. a. a. O. p. 22. u. Boet. a. a. O. p. 26. den Tyrannen Kritias mit dem sogenannten Sophisten für eine und dieselbe Person. Vielleicht entstand die Annahme einer Personenschiedenheit aus dem schwankeuden Gebrauche des Beinamens Sophist, welchen die Epikura, wie Philopon, ihm beilegen.) (S. d. S.)

die verdächtigsten. Man süßte sich bald zum Lachen bald zum Unwillen versucht, wenn man den Euthydem des Plato ließt, und sieht, wie die beiden Klopffechter Euthydem und Dionysodor*), die sich doch für Lehrer der Tugend und Weisheit ausgaben, nichts anderes, als die elendesten Gaukeleien mit Worten treiben. Einige Beispiele sind hinreichend, um ihre Kunst zu charakterisiren. Um zu beweisen, daß ein Jeder Alles erkenne, und von jeher erkannt habe, thun sie folgende Fragen: Erkennst du durch etwas, was du erkennst, oder nicht? Erkennst du immer durch dasselbe, oder bald durch dieses, bald durch jenes? Immer durch dasselbe. Erkennst du durch dieses Einiges, und Einiges durch etwas anderes, oder Alles durch dasselbe.

*) Beide waren Brüder, die sich nach Plato Euthyd. p. 271 C. aus Schios nach Thuris gewendet und von da nach Athen gesüßet hatten. Ihre Wissenschaft in der körperlichen und dialectischen Streikkunst (vgl. p. 273 C. D.) und ihr pralerisches Vorgeben, s. oben S. 472 Anm. 10. wird in jenem Gespräche persiflirt. Auch Schleiermacher aber wird in diesen weniger berühmten Sophisten die megarische Schule und Antisthenes angeschlossen, und er bemerkt zugleich, daß Aristoteles fast alle Formeln, die in diesem Gespräche vorkommen, mehrere sogar wörtlich, anführt, ohne je des Euthydemus oder seines Bruders dabei zu gedenken, sondern sie durchaus den Aristokraten zuschreibt. Ist welcher (Eben des Plato S. 414.) letzteres mit Anführung des Aristoteles (Sophist. elench. C. 20. 26. 31. vgl. Alkibiad. II, 24. 3. 3.) bestätigt, nimmt an, daß das ganze Gespräch nur den Zweck habe, die eristische Klopffechterei, welche auf leeren Wortspielen und Wortverdrungen beruhte, lächerlich zu machen, wobei besonders die bekannten sophistischen Behauptungen des Protagoras, welchen jene beiden Sophisten nachgeahmt haben mögen, des Antisthenes und Anderer hervorgehoben würden, z. B. daß es unmöglich sey, zu lügen. S. oben S. 501. Anm. * — Im Uebrigen wird vom Euthydem im Kratylus p. 386 D. auch der Satz angeführt: *παντα παντα ὁμοίως αἰσθάνομεν καὶ νοοῦμεν*, von welchem Schleiermacher (Einf. zu Euthydem II, 1. S. 401.) bemerkt, daß er unmittelbar aus den Principien der ionischen Philosophie geflossen sey. Derselbe Satz wird, wie mir es scheint, auch im Euthydem p. 295 A. persiflirt. Wie dieser Satz des Euthydem in der Stelle des Kratylus von dem Ausspruche des Protagoras unterschieden wird, so stellt sie dagegen Euthydemus in der Ansicht als übereinstimmend zusammen, daß es nur ein relativ Wahres gebe. Sext. Emp. VII, 64. *ταύτους δὲ γινώσκουσιν λέγοντας παντὶ ὅτι παντὶ εὐδυνάμοι καὶ διονυσιοδωροί. τὰς γὰρ ἀπορὸς τὴν αὐτὴν ὁρῶν, τὸ, τὸ ὅτι καὶ τὸ ἐλπίδες ἀποδιδόσκουσιν.*

Alles. Also erkannteſt du immer und Alles⁵⁴⁾. —
 Dionysodorus. Sage mir, Kleistippus, haſt du einen Hund?
 K. Ja, und zwar einen ſehr böſen. D. Hat er Junge?
 K. Ja, von eben der Art. D. Iſt nicht ein Hund Vater
 deſſelben? K. Ich habe ſelbſt geſehen, wie er ſich begat-
 tete. D. Iſt der Hund nicht auch dein? K. Er iſt mein.
 D. Nun ſo iſt er als Vater dein; dein Vater iſt alſo ein
 Hund, und die jungen Hunde ſind deine Brüder⁵⁵⁾. Dieſe
 Künſte wurden bald bewundert und vorzüglich von jungen
 Leuten nachgeahmt, bald verlacht und verſpottet.

Die meiſten Sophiſten waren in Hinſicht des Morali-
 ſchen Indifferentiſten. Sie gaben ſich für Lehrer der Ju-
 gend und Weiſheit aus, ohne den Willen zu haben, etwas
 zur Bildung des moralischen Charakters ihrer Schüler bei-
 zutragen; denn dafür hatten ſie keinen Sinn. Sie lehrten
 nichts, als die Kunſt, auch über Tugenden und Laster zu
 declamiren, ohne in den Geiſt des Sittlichen einzudringen.
 Durch ſie wurde daher Indifferentismus und Immoralität
 auf mehr als eine Weiſe befördert. Denn erſtens verbreite-
 ten ſie einen Geiſt der Subtilität und der Grübeleien, welcher
 die Kraft des moralischen Sinnes lähmte; ſie machten das,
 was nur Sache des freien Handelns iſt, zum bloßen Gegen-
 ſtande der Speculation, die nicht auf das Herz zurückwirkte.
 Dahin gehörte zum Beiſpiel die Frage, ob die Tugend ge-
 lehrt werden könne; eine Frage, welche damals ſo viele
 Köpfe beſchäftigte und, aus Mangel an Aufklärung der Be-
 griffe, nur ſpitzfindige Auflösungen veranlaſſen konnte. Zwei-
 tens. Indem ſie ihre rhetoriſche Streitkunſt auch auf mo-
 ralliſche Gegenſtände anwendeten, und jezt als Recht ver-
 theidigten, was ſie bald darauf als Unrecht beſtritten, muß-
 ten ſie nothwendig die moralische Urtheilskraft verwirren,
 weil ſie nicht von feſten Begriffen ausgingen und den Wahn
 verurſachten, als ſei der Unterſchied zwiſchen menſchlichen

54) Plato Euthydem Vol. III. p. 53. (ed. Ba. p. 295.)

55) Plato Euthydem Vol. III. p. 61. (p. 298 D.)

Handlungen und Gefinnungen nur erkinnt. Die Gleichgültigkeit, welche dieses zur Folge hatte, verbreitete sich um so mehr, je mehr die Achtung gegen Moralität gesunken war, und was unmittelbar mit ihr zusammenhängt, die Religion bei den Cultivirteren in Verachtung gekommen; bei dem größern Haufen aber nichts, als ein Gemisch von Aberglauben, Ceremonienwesen und Fetischismus war. Die Kühnheit endlich, mit welcher sie diese, bisher auf bloßen dunkeln Gefühlen beruhenden Ueberzeugungen öffentlich durch theoretische Gründe theils in Anspruch nahmen, theils vernichteten, machte glauben, daß die Anhänglichkeit an dieselben nur Beweis eines schwachen Kopfes und der gewohnten Gedankenlosigkeit sey. Wenn diese Sprache nur einmal gehört wird, so findet sie bald Eingang, und die meisten Menschen sind schon von Natur geneigt, den Vorwurf der Einfalt mehr, als den eines schlechten Charakters zu fürchten⁵⁶).

Man darf sich daher nicht wundern, daß einige Sophisten sich geradezu gegen alle moralische Gebote erklärten, und den Menschen nicht als ein freyes, sondern als bloßes Naturwesen betrachteten, das unter dem Geseze seiner Neigungen und physischen Kräfte stehe, und nur dazu Vernunft erhalten habe, um seinen Neigungen die vollste Befriedigung zu geben, und alle Hindernisse derselben zu besiegen. Ihnen schienen alle Einschränkungen der Neigungen nur willkührliche, aus der bürgerlichen Verfassung herrührende Schranken zu seyn, welche die Unmacht der größeren Menge der Gewalt mächtiger und unternehmender Menschen entgegengesetzt habe. Plato läßt einen Schüler der Sophisten,

56) Gorgias Vol. IV. p. 86. (St. p. 486.) de republica VI. Vol. VII. p. 87. (p. 493. ed. St.) VII. p. 177. (p. 539 B.) οἷμαι γὰρ οὐδὲν λειψάναι, ὅτι οἱ μαθηταὶ οὗτοι, διὰ τὰς πρώτας λόγων γυναικας, ὡς παῖδας αὐτοῖς καταχρῶνται, καὶ εἰς ἀντιλογίαν χροῦνται καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐλεγχοντάς, αὐτοὺς ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὅσῳ σπουδαίᾳ τὰ ἑλκεῖν τε καὶ σπαρταίνειν τοῖς λόγοις τοὺς πλεῖστον αὐτῶν. — εὐνοῦν ὅταν δὲ πολλοὺς μὲν αὐτοὶ ἐλέγξωσιν, ὅσοι πολλοὶ δὲ ἐλεγχθῶσι, σφοδρὰ καὶ ταχὺ ἐμπιπτοῦσιν ὡς τοῖς μὲν ἡγεῖσθαι ὅσῳ προτιμῶν. κ. τ. λ.

Kallikles^{*)}), also sprechen. Von Natur ist das Schlimmere auch das Schändlichere, nemlich das Unrechtlichere; dem Gesetze nach ist es aber das Unrechtmäßige. Denn kein edler Mann läßt sich Unrecht thun; das duldet nur ein Sklave, dem es besser wäre zu sterben, als zu leben, weil er bei Beleidigungen und Kränkungen weder sich, noch den Seinigen zu helfen und zu rathen weiß. Diejenigen, von denen die Gesetze herrühren, waren, denke ich, die Schwächeren, welche die größere Zahl ausmachen. Gesetze, Lob und Tadel, Alles wurde daher von ihnen nach ihrem eignen Vortheile berechnet. Um die Stärkeren abzusprechen, sich größere Vortheile zu erringen, als ihnen selbst ihre Schwäche erlaubte, hieß es: es sey schändlich und ungerrecht, vor andern etwas voraus haben zu wollen (*πλεονεκτείν*), und in diesem Bestreben bestehe das Wesen der Ungerechtigkeit. Freilich sind sie zufrieden, wenn sie, als geringere Menschen, nur nicht weniger besitzen, als andere. Daher wird nun durch Gesetze das Mehr-haben-wollen für Unrecht und unmoralisch erklärt. Allein die Natur erklärt sich deutlich genug für ein ganz anderes Recht: daß der Bessere und Mächtigere mehr habe, als der Geringere und Schwächere. Das ganze Thierreich, so wie ganze Staaten und Geschlechter unter den Menschen beweisen es, daß dem Stärkern das Recht gehört, den Schwächeren zu feinden

*) Kallikles von Khernd, nach p. 481: Gorg D. wahrscheinlich ein eigenständiger Demagog, in dessen Hause in Athen sich nach der Boraussetzung des Platonischen Dialogs Gorgias, dieser Sophist nebst Polus befindet, wird als Freund der rhetorischen Sophistik geschildert. Zuerst setzt er (p. 482 C. ff.) auseinander: daß der Stärkere von Natur über den Schwächeren zu herrschen bestimmt und das Gesetz eine Einrichtung der Schwächeren gegen die Mächtigen sey — worin Kallikles der Ansicht des Hippias (s. oben m. Anm. S. 494.) sehr nahe kommt. Gorg diatriba in Platonicis principia p. 23. hat bemerkt, daß diese Ansicht der Sophisten, welche auch de legg. I, (s. vgl. Steph. p. 885 B. ff., 888 E. ff.) vorkommt, sich auf das Wort des Pindar: *νομος δ' ἀνθρώπων βασιλεύς, θύμῳ τε καὶ λόγῳ ἡναικάτωρ, οὐκ ὅτι μᾶλλον το δίκαιοις ἀναγορεύει* gestützt habe, welche auch Kallikles hierbei vorbringt (p. 484 B.) Dann aber erklärt Kallikles (Gorg p. 491 E.) daß es das Beste sey, seinen Begierden freien Lauf zu lassen, und so auf keine Weise zu beschränken (s. Anm. 58.)

erschaffen zu befehligen. Denn mit welchem andern Namen hätte Perres die Griechen, und sein Vater die Scythen bekriegt? Gewiß, sie handelten nach der Natur des Rechts und somit auch nach dem Gesetze der Natur; aber freilich nicht nach demjenigen, was wir uns von Jugend auf selbst gemacht haben; denn die besten und kräftigsten Naturen werden gleich von Jugend auf, wie junge Löwen, gleichsam durch Besprechung, kuschlich eingezwängt und zahm gemacht, indem wir ihnen immer vorprebigen, es sey schön und gerecht, daß Alle gleich haben. Sollte aber einmal ein Mann mit vollen, ungeschwächter Kraft der Natur auftreten, er würde alle unsere Sophereien und Beschwörungen lösen, unsre widernatürlichen Gesetze mit Füßen treten, sich zu unserm Herrscher aufwerfen, und das Recht der Natur auf eine glänzende Art geltend machen⁵⁷⁾. — Wer recht leben will, muß seine Begierden nicht einschränken, sondern sie recht stark werden lassen, und so wie sich eine darbietet, in seiner Kraft und Einsicht Mittel zu ihrer Befriedigung finden. Das können aber die meisten Menschen nicht; daher tadeln sie die, welche auf diese Weise leben, und rüfen sie sich ihres Unvermögens schämen, sagen sie, die Unmäßigkeit sey etwas Schändliches, um Menschen von besserer Natur einzuzwängen. Da sie selbst ihre Bedürfnisse nicht zu befriedigen im Stande sind, so loben sie die Mäßigkeit und Gerechtigkeit, zur Verschönerung ihrer eignen Unmännlichkeit. Hätte das Glück Menschen, welche diese Sprache führen, gleich anfangs als großer Herren Söhne geboren werden lassen, oder ihnen das Talent verliehen, sich ein Reich oder eine Macht und Herrschaft zu verschaffen, was wäre dann wohl schlimmer und schimpflicher für diese Menschen, als eine solche Mäßigkeit, wenn sie in dem Stande, der ihnen jeden Genuß erlaubt, jedes Hinderniß entfernt, sich selbst

57) Gorgias Vol. IV. p. 80. [ed. H. p. 483. Ueber diese sensiblen Behandlungsweise der Begriffe Natur und Gesetz, wie wir sie bei Kallikles im Gorgias sehen, vgl. auch Aristot. de sophist. elench. I, 12.

Zuf. 2. S.]

einem fremden Herrn, dem Gesetze, dem Ausdruck und That der Menge, unterwürfen? Würde sie nicht der gerühmte Adel der Gerechtigkeit und Mäßigkeit zu den elendesten Menschen herabwürdigen, wenn sie, obgleich Herrscher in ihrem Volke, nicht mehr für ihre Freunde, als für ihre Feinde thun könnten? Wohlleben, Ungebundenheit und Freigebigkeit, wenn es ihr nicht an Mitteln fehlt, das ist in Wahrheit Tugend und Glückseligkeit. Alles übrige ist nur Bivertel, Menschenfälschung und Thorheit ⁵⁸⁾.

Es leugneten also die Sophisten, doch nicht alle in gleichem Grade und auf gleiche Weise, wiewohl sie alle diese Behauptungen veranlaßt und vorbereitet hatten, — Plato nennt vorzüglich Polus ⁵⁹⁾, Kallicles und Thrasymachus ⁶⁰⁾ — alle moralische Verbindlichkeit, weil sie den

58) Plato Gorgias Vol. IV. p. 98. (ed. St. 493 C.) τρυφή και ἀκολασία και ελευθερία, και επικουρία αἵμα, τούτ' εἰναι ἀρετήν τε και εὐδαιμονίαν, τα δε αἷα παντ' ὅτι τε καλλιστοιμαται τε παρὰ φύσιν συνθήματα, ἀνδραγαθῶν φιλανθρία και εὐδωρος ἀξία.

⁵⁹⁾ Von diesem Schüler des Gorgias s. oben m. Zus. zu Ann. 23. 489.

⁶⁰⁾ Thrasymachus aus Chalcedon wird ebenfalls als Schüler des Gorgias genannt und als sophistischer Redner ausgezeichnet. (Vgl. Phaedr. p. 266 C. 267 E., wo er dem Protagoras als Redner vorgezogen wird, und Arist. de sophist. rhet. de Cap., wo er als Nachfolger des Alkias angeführt wird; Cic. nat. 12, 13.) Cicero führt ihn auch unter denen an, welche über die Natur der Dinge gesprochen und geschrieben haben (de nat. 11, 52.) Plato läßt ihn im ersten Buche der Republik den Satz: gerecht sey das, was dem Mächtigeren nütze; (δικαιον οὐκ ἄλλο τι η το τοῦ κραττορος ἐμπροσθεν p. 338 C.) aufstellen und verfechten, und schildert ihn mit scharfen Zügen als einen rohen, anmaßenden und übermüthigen Menschen, welchen er von Sokrates Rede überwunden verkommen läßt. — Unter den übrigen Sophisten wird noch genannt der Wortkünstler, Λογισταίος, Theoborus von Byzanz, des vorigen Nachfolger (Phaedr. p. 261 C. u. 266 E. vgl. Arist. Rhet. III, 13. de soph. rhet. I, 1.) Hier mag auch angeführt werden der Λογογράφος Ξύππας (Plat. Phaedr. p. 257 a. Vgl. auch Cic. Brut. XII.) des Kephalus Sohn, des bessern Euthydem u. Polemachus Bruder, dessen berühmte Prunkrede über die Liebe (ὅτι χαριστοῦν μὴ σπῶναι μᾶλλον ἢ σπῶναι) Gegenstand der Kritik in Platons Dialog Phädrus ist (Phaedr. p. 230 C. f. vgl. Sympos. p. 182 A.) und welchen Plato als sophistischen, d. h. zugleich unphilosophischen Redner darstellt und mit großer Abneigung behandelt; (A. über ihn Schlemmer i. B. 1. Kap. S. 72.) endlich Gorgias aus Leontoe, von welchem Plat. Apol. Socr. p. 20 B. gesagt wird, daß er

Grund der Sittenregeln nicht in der Vernunft, sondern in bürgerlichen Anordnungen fanden. Da sie den Menschen ohne Rücksicht auf seine moralischen Anlagen — denn diese waren eben in Frage gekommen, und früher noch nicht untersucht worden, — bloß als Naturwesen betrachteten, mit einer Menge von Bedürfnissen, Trieben und Strebungen versehen, welche alle auf sinnliche Glückseligkeit sich beziehen, so mußte ihnen aus diesem Gesichtspunct jede Forderung, diese Triebe einzuschränken, als grundlos und der Natur widersprechend erscheinen; sie setzten daher die Forderungen der Vernunft in gleiche Klasse mit den Anordnungen der bürgerlichen Verfassung gegen Eingriffe willkürlicher Macht in die Rechte Anderer. Alles Morallische, behaupteten sie, ist in dem Menschen nur durch Erziehung und Furcht erkünstelt; nicht in seiner Naturanlage gegründet. Sittlich gut und böse sind nur Unterschiede, welche die bürgerliche Verfassung aufgebracht hat. 59).

FIFTER ABSCHNITT.

Uebersicht dieses Zeitraums.

Bevor wir die Geschichte dieser Periode beschließen, müssen wir noch einen allgemeinen Blick auf den ganzen Zeitraum werfen, die Bestrebungen und Arbeiten der philosophirenden

um sehr geringen Preis die menschliche und bürgerliche Tugend lehrt, welcher ferner, gewisser unnützer rhetorischen Erfindungen wegen und als Dichter (Phaenr. p. 267 A. Phaedo p. 60 D.) genannt, in Hinsicht seiner philosophischen Denkart aber von Simmias im Phaedon (p. 61 C. f.) nicht hochgestellt wird. A. d. G.

59) Gorgias l. I. p. 79. τα καλα και δυνατα ου φρονι αλλα νομοι ειναι. Theaetetus Vol. II. p. 112. (p. 172 B.) δε ιεγibus X. Vol. IX. p. 76. (p. 889 F.) και δε και τα καλα φρονι μεν αλλα ειναι, νομοι δε εστιν. τα δε δε δυνατα ουδ' ειναι το παραπαν φρονι, αλλ' αμαρυσθησονται διαυλειν αλληλοις και μετατιθεμενονς αι ταυτα. α δ' ου μεταδωται και οταρ, τοις νομοις ειναι, γιγνομενα τεχνη και τοις νομοις, αλλ' ου δε και φρονι. [Vgl. Arist. Polit. I, 3.]

Bemerkung in demselben in eine Uebersicht fassen, und sehen, wodurch sie für das Gebiet der Wissenschaft gewonnen werden²⁾). —

Die Vernunft begann mit Speculationen über die Welt, Erde und Gott, und endete mit allgemeinen Zweifeln über die Erkenntniß. Dieses Resultat ist aus dem Gange des menschlichen Geistes, aus der Beschaffenheit der Speculationen und aus dem Widerstreite entgegengesetzter, nicht fest begründeter, Systeme sehr begreiflich.

Das Streben nach Speculation ist dem menschlichen Geiste angeboren. Er muß aber von einem Punkte ausgehen, und der ist nicht in ihm, sondern außer ihm. Er fängt also Gegenstände zu erforschen an, ohne sich selbst zu kennen. Der Mangel an Erkenntniß der Vermögen und Kräfte des menschlichen Geistes und seines eigentlichen Wirkungskreises, welche noch nicht möglich war, konnte bei solchen Versuchen dieses Art nur den nachtheiligsten Einfluß haben. Es fehlte an einem sichern Kompaß; es war noch nicht ausgemacht, was und wie man es erforschen könne; selbst der Begriff der Erkenntniß und ihrer Bedingungen lag nur immer in dunkler Ferne vor den Augen jedes Denkers. Der Trieb nach Speculation war in jedem wirksam;

²⁾ In der folgenden Uebersicht tritt die Einseitigkeit des Richtens zu sehr hervor, als daß ich es für nöthig hielt, dieser Ueberschau oder Richtwürdigung der philosophischen Arbeit dieses Zeitalters noch besondere Bemerkungen hinzuzufügen. Aber einem berechnenden Geiste von sogenannten philosophischen Wahrheiten sucht, denen er seine unbedingte Bestimmung geben möchte, und die Voraussetzung macht, die Philosophie könne und in einem einzigen Systeme gegeben werden, so wie der, welcher voraussetzt, das Wahre sei unerkennbar, der wird leicht, wie unser Verf., geneigt seyn, alle früheren philosophischen Systeme, besonders die, welche uns die Geschichte der ältern Philosophie kennen lehrte, als unwahre Ansichten zu verwerfen, oder etwa meinen, daß sie die kritische Philosophie verächtet habe — während die freier gewordene philosophische Ansicht des gegenwärtigen Zeits sie als wesentliche Standpunkte des sich entwickelnden Denkens erkennt, welche der philosophirende Geist in seiner gründlichen Entwicklung in der Geschichte durchlaufen mußte. Hierauf bezieht sich die allgemeine Bemerkung über die Philosophie dieses Zeitalters, welche ich am Schluß dieser Uebersicht hinzugefügt habe. A. d. G.

„Jeder überließ sich demselben ohne Leitung deutlich gedachter Grundsätze, und jeder fand dabei auf seinem irrenden Gange etwas, aber immer etwas anders. Nur die Abweichung der Resultate über einen und denselben Gegenstand konnte und mußte endlich den Denkern die Augen öffnen, so daß sie die Quelle ihrer Irrgänge in sich selbst, nicht in den Objecten, aussuchten, und durch Untersuchung der Vermögen und Gesetze des menschlichen Geistes festen Fuß zu gewinnen suchten, um dann zur Erforschung der Objecte mit größerer Sicherheit auszugehen. Allein ehe es dahin kommen konnte, mußte erst die Vernunft an ihren Speculationen irre werden. Und dies geschah am Ende dieses Zeitraums.“ Denn indem die Vernunft, noch nicht gewohnt, in sich selbst die Principien des Denkens aufzusuchen, vor sich die Mannichfaltigkeit widerstrebender Meinungen und Resultate erblickte, mußte ihr die Welt, der Subgriff aller Objecte als ein Trübsal erscheinen, das in trübend, gaulenhaften Gestalten die Wandernden nur irre führt. Die Vorstellungen, die man erst nicht von Objecten unterscheiden konnte, sondern für etwas Objectives, durch die Namen der Objecte unmittelbar gewirktes hielt, mußten durch ihre widersprechenden Abweichungen und Veränderungen die Denker endlich in die Verlegenheit setzen, so daß sie bald alle Vorstellungen für wahr, bald alle für falsch zu erklären sich gezwungen fühlten.

Wir finden in dieser ganzen Periode mehrere Systeme, aber keine Wissenschaft*), in so fern zu der letzten die Idee eines durch scharfe Grenzlinien bestimmten Ganzen einartiger, durch einen Grundsatz verketteter Erkenntnisse gehört. Dazu war die Vernunft noch nicht genug ausgebildet, um die Idee einer Wissenschaft deutlich zu fassen, und in ihrer Lebendigkeit zu erhalten. Auch war die Summe von Erkenntnissen noch zu gering, zumal in den ersten Zeiten, in welchen jeder Denker, isolirt von dem andern, sich

*) Nach dem Folgenden scheint der Verf. vielmehr sagen zu wollen, mancherlei Dogmen und Ansichten, aber kein System. H. v. F.

selbst die Begriffe bilden mußte, als daß sie das Bedürfnis der Befriedigung, Anordnung und Unterordnung hätte erzeugen können, wodurch erst das architectonische Vermögen der Vernunft gewacht wird. Die Gegenstände, welche die ersten Denker beschäftigten, waren zwar durch ihren eignen Gehalt an einander geknüpft, aber da es noch an diesen Begriffen fehlte, so waren sie als verschiedene Punkte zu betrachten, die noch nicht innerhalb einer gemeinschaftlichen Peripherie lagen. Die Hauptgegenstände der Speculation waren die Welt, Gott, die Seele, und endlich das Ursprung und Bestehen. Das gemeinschaftliche Band, wodurch diese Gegenstände zusammenhielten, war die materialistische Ansicht. Denn indem das Abstractionvermögen noch zu wenig gebildet war, um Vorstellungen und Objecte zu unterscheiden, vielmehr jedes Object als äußeres betrachtet und dadurch in den Raum gesetzt wurde, so kamen alle diese Objecte als Theile der Welt in Realzusammenhang. Wir stellen hier die vornehmsten Resultate über diese Gegenstände in einer kurzen Uebersicht zusammen.

Entstehung der Welt. Die Welt ist entstanden, behaupteten die Ionier und die meisten der folgenden Denker. Sie weichen aber voneinander ab in Bestimmung des Stoffes aus dem, des Principes durch welches, und der Art und Weise wie sie entstanden ist. Der Grundstoff ist entweder der Quantität nach bestimmt (nach Thales Wasser, nach Anaximander ein der Quantität nach Unbestimmtes, nach Anaximenes und Diogenes von Apollonia Luft, nach Heraclit Feuer, nach Empedocles Feuer, Luft, Wasser und Erde, nach den Pythagoreern Zahlen) oder unbestimmt (nach Leucipp und Democrit Atomen, nach Anaxagoras Homoiomerien). Er ist ferner der Qualität nach entweder bestimmt

*) Daß von diesen der Ausdruck Grundstoff nicht mehr paßt, ist aus dem Obigen zu ersehen. A. d. S.

oder unbestimmt. Das Letzte behauptete Anaximander *), das Erste alle übrigen genannten Philosophen, doch mit dem Unterschiede, daß Einige die vier Elemente, wie sie in der Wahrnehmung erscheinen, ohne weitere Bergliederung als die letzten Bestandtheile annahmen, Andere diese als zusammengesetzt, und ihre letzten Bestandtheile entweder unter dem Begriffe von Größe überhaupt (Zahlen), oder als ausgebehnte Quanta (Atomen) betrachteten.

Die Grundkraft, von welcher alle Bewegungen und Veränderungen abhängen, dachten sich die ältern Ionier als eine in der ganzen Welt ausgebehnte Seele oder Bewegkraft, ohne ihre Natur näher zu bestimmen. Die Pythagoreer setzten das Wesen derselben zuerst in das Feuer **), worin die meisten folgenden Denker übereinstimmen, ausgenommen Anaxagoras, der eine außersweltliche Denkraft ***) für das Princip der Bewegung in der Welt hält, und die Atomisten, welche sich die Bewegung ohne Anfang denken, und daher kein besonderes Princip für dieselbe annehmen.

Die Art und Weise, wie die Welt entstanden, wurde auf verschiedene Weise erklärt, theils in Rücksicht auf den ursprünglichen Zustand der Materie, theils in Rücksicht auf die wirkenden Kräfte, und den Grundstoff. Diejenigen, welche nur einen Grundstoff annehmen, lassen die Dinge (wie die ältesten Ionier) durch Verwandelung (*allowis*) oder durch mannichfaltige Modificationen desselben entstehen, wie Diogenes von Apollonia. (S. 433.) Die, welche mehrere verschiedenartige Grundstoffe annehmen, erklären alles durch Verbindung und Trennung der Materien †). Dieses System war im Grunde auch das der älteren Ionier; weil sie sich aber nicht deut-

*) Ueber ihn und Anaxagoras s. oben m. Anm. zu S. 392. H. b. S.

**) Bgl. oben Anm. zu S. 128. H. b. S.

***) S. jedoch die folgende Seite u. m. Anm. zu S. 399. H. b. S.

†) Arist. de gen. et corr. I, 1. Bgl. m. Anm. zu S. 389. H. b. S.
Kenneimanns G. b. Phil. I. Th. 21

lich ausbrechen, so scheint die Verwandlung der Materie in ihrem Systeme die Hauptrolle zu spielen. Denn eine chaotische Mischung der Materien findet man fast überall.

Die Entstehung der Welt geschieht nach Einigen nur einmal, nach Andern wechselt sie von Zeit zu Zeit mit dem Rückgang in den chaotischen Zustand ab *). Bei den Meisten ist die Weltentstehung ein Werk blinder wirkender Naturkräfte; Pythagoras, Heraclit, Anaxagoras, Diogenes und Archelaus verbinden damit die Wirkung einer Intelligenz.

In allen diesen Systemen (das Anaxagorische etwa ausgenommen) giebt es nur körperliche Dinge **), deren Wesen aber, nach Verschiedenheit der Begriffe von dem Grundstoffe, auf mannichfaltige Weise bestimmt wurde. Jede Veränderung ist Bewegung, Veränderung des Verhältnisses im Raume.

Allen diesen Systemen steht das Eleatische gerade entgegen. Die Welt ist zufolge desselben nicht entstanden, weil jeder Ursprung eines Dinges unbegreiflich ist. Die Welt ist ewig, unveränderlich und ein untheilbares Ganzes. Bewegung, leerer Raum und Theilbarkeit des Substanziellen ist undenkbar. Nur die eine unveränderliche Substanz ist das Reine, alles Uebrige ist nur Erscheinung oder Sinecure.

Gott gehört in allen Systemen, auch gewissermaßen in dem Anaxagorischen, zu dem Weltganzen, aber auf sehr verschiedene Weise. Bald ist es die Bewegkraft des Alls, bald die durch die Welt verbreitete Denkkraft, bald beide zusammen genommen, was die Ältesten Denker unter Gott verstehen. Nur den Atomisten war diese Vorstellung fremd. In dem eleatischen System ist Gott und Welt eins ***); in dem Anaxagorischen, außer

*) Vgl. oben m. Anm. zu S. 292 u. 295.

**) Dieses stimmt nicht mit dem kurz vorher Gesagten über Pythagoras, Heraclit u. s. w. A. d. S.

***) S. oben S. 166.

der Welt, aber in realem Verhältniß mit derselben; in den übrigen nur ein Theil der Welt, dessen Substanz mehrentheils für Feuer, zuweilen auch für Luft gehalten wurden.

Die Seele ist entweder ein Theil, oder ein Ausfluß aus der Substanz der Gottheit, und ihr Wesen besteht aus derselben Materie und Kraft, (Feuer, Luft, Wasser). Nicht die Aeußerungen und Gesetze der verschiedenen Seelenkräfte, sondern die Substanz der Seele war der Gegenstand der Forschung für die meisten der speculirenden Köpfe. Jene weit fruchtbarere Untersuchung wurde nur selten und nur gelegentlich berührt; auch war dann der Gesichtspunct schon meistens verrückt, indem man in der Natur der Substanz schon befriedigende Aufschlüsse darüber gefunden zu haben glaubte. Es ist daher sehr begreiflich, daß die meisten Denker das Empfindungsvermögen für das einzige, oder doch für das Grundvermögen der Seele hielten. Die Wenigen, welche die Vernunft als ein besonderes Vermögen betrachteten, waren in Verlegenheit, wie sie dieses erklären sollten, und identificirten entweder dasselbe mit der Gottheit, oder sahen es doch als eine Wirkung derselben an.

Die Vorstellungen, sowohl der Sinnlichkeit, als der Vernunft, wurden nach der herrschenden Ansicht nicht sowohl als etwas Erzeugtes, sondern als etwas Gegebenes betrachtet. Daher kam es, daß jede Vorstellung als etwas Objectives, durch die Natur des Objects bestimmtes angesehen, und es zu einem fast allgemeinen Grundsatz wurde, etwas, das nicht äußere Wirklichkeit habe, könne auch nicht vorgestellt werden. Erst gegen das Ende dieser Periode finden wir, daß Demokrit und Gorgias anfangen, Vorstellungen und ihre Objecte etwas zu unterscheiden.

Fast die meisten Denker haben sich über die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen, aber auf eine sehr widersprechende Art, erklärt, weil sie dabei nicht von logischen Grundsätzen und Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen ausgingen. Sie entschieden diese

wichtige Frage nach ihrem kosmologischen System, und erklärten bald die Sinne, bald den Verstand, für das Erkenntnißvermögen, je nachdem es ihr Gedankensystem zu erfordern schien. Daher mußte endlich die größte Verwirrung und Ungewißheit entstehen, indem so viele entgegengesetzte Meinungen über das Erkennen nach und nach zum Vorschein kamen, von denen jede eben so viel Gründe für, als gegen sich hatte; es mußte zuletzt dahin kommen, daß man bald alle und jede Vorstellungen ohne Unterschied für Erkenntnisse, bald alle für leeren Schein und Täuschung zu halten geneigt war.

Wenn wir nach dieser kurzen Uebersicht die Frage aufwerfen: was hatte die Philosophie als Wissenschaft durch alle diese Speculationen gewonnen? so läßt sich dieselbe nach dem verschiedenen Gesichtspunkte auch sehr verschieden beantworten. Von Begründung eines philosophischen Systems aus ächten Principien der Vernunft kann gar nicht die Rede seyn. Selbst die Idee einer solchen Wissenschaft ist in diesem Zeitraum noch nicht zu suchen, und keine Untersuchung, die vorher gehen muß, war bis jetzt in ihrem ganzen Umfange angefangen, noch weniger beendigt. Die Philosophie als Wissenschaft hatte daher bis jetzt weder an Inhalt, noch an Form etwas gewonnen. Auf der andern Seite waren diese Speculationen darum doch nicht ganz verloren; sie machen mit den folgenden vollkommeneren Versuchen eine Kette aus, an welcher kein Glied überflüssig ist. Sie sind die Vorübungen der Vernunft, durch welche sie sich zu weit wichtigern Betrachtungen vorbereitete und stärkte. Der erste Vortheil, den sie brachten, war erstlich eine größere Cultur der Vernunft, die Entwicklung und Uebung aller Geisteskräfte, des Scharffinns, der Abstraction und Reflexion. Zweitens. Viele Materialien waren dadurch entwickelt, bearbeitet worden und in Umlauf gekommen; die Summe der Kenntnisse war vermehrt worden, der Gesichtskreis erweitert, mehrere Gegenstände und Fragen untersucht und zur Sprache gekommen, welche den folgenden Denkern

Stoff und Veranlassung zu weiterem Forschen darboten. Drittens. Die Sprache hatte eine größere Bildung erhalten; sie hatte an Klarheit und Deutlichkeit gewonnen. Viertens. Der wichtigste Vortheil aber war unstreitig dieser, daß diese Speculationen endlich den menschlichen Geist gleichsam mit Gewalt nöthigten, seinen forschenden Blick auf sich selbst zu richten. Die Uneinigkeit der Denker, welche auf einem Grundsatz so ganz entgegengesetzte Systeme errichtet hatten, die Ansprüche der Erfahrung und der Vernunft, welche bezweifelt und bestritten, aber nicht mit Klarheit auseinander gesetzt worden waren; endlich das Hin- und Herschwanzen zwischen dem Sensualismus und Rationalismus mußte jeden unbefangenen Denker überzeugen, daß noch kein fester Punkt gefunden, und daß er nur allein in dem erkennenden Wesen selbst zu suchen sey. Die Sophistik mit ihren Vernunftkünsteleien und ihrem, allen Sinn für Wahrheit und Erkenntniß zerstörenden Gaukelspiel, welches nur dann Eingang finden kann, wenn an die Stelle des Interesses für Wissenschaft Gleichgültigkeit getreten ist, nöthigte zur aufmerksamen Untersuchung des Denkvermögens und der logischen Gesetze. Endlich wurde auch die Erforschung der moralischen Anlagen, Fähigkeiten und Gesetze vernünftiger Wesen zum dringenden Bedürfniß, als Gleichgültigkeit und kühnere Empörung gegen das Sittengesetz zum Modeton wurde, und Männer austraten, welche Ansprüche der gefunden, aber unentwickelten Vernunft für Täuschung erklärten.

So ungünstig also auch die Aussichten für die wichtigsten Angelegenheiten der Vernunft am Ende dieses Zeitraums schienen, so unerwartet glücklich war die Entwicklung derselben in der folgenden Periode. Von allen Seiten erschüttert und bestürmt, fühlte sie zuerst ihre ganze Kraft mit aller Lebendigkeit, und bahnte sich einen sichern Weg durch — Principien.

Schluß des Herausgebers.

Die Philosophie erlangt ihr eigenes Gebiet erst bei den Griechen, indem sich das Denken als philosophisches Denken von Religion und Poesie allmählig absondert. Zuerst aber entwickeln sich die Grundbestimmungen des Denkens in der Auffassung der gegebenen Welt, so, daß das Denken sich ihr nicht gegenübersetzt, sondern gleichsam in dem Seyn und mit ihm eins ist, und daher auch die Unterschiede die es bestimmt, als objective Unterschiede betrachtet. Hierin beruht auch die Unbefangenheit der griechischen Philosophie, in welcher überhaupt der Realismus vorherrschend ist.

Aber auch in diesem Realismus zeigt sich sogleich der Gegensatz in seiner ersten Periode, indem das sich entwickelnde Denken das Wesen und Princip der Dinge zuerst in den materiellen Grundstoff der gegebenen Dinge; dann andererseits in das Nichtsinnliche, und zwar theils in die allgemeine Form des Daseyns, theils in den Begriff des Seyns setzt. Mehr noch in der concreten Weise kündigt sich das Denken an, und auf die materielle Seite der Natur gerichtet, in der ionischen Schule; — dagegen mehr in abstracto, als reiner Gedanke, bei den italischen Philosophen. Die Ionier nehmen sich den materiellen Grundstoff als das Wesen der Dinge, und bestimmen dadurch den Begriff des physischen Stoffs. Zuerst erscheint das Wasser, oder die Feuchtigkeit, welche am meisten den Schein hat, formlos zu seyn, als das Umfassendste des physischen Seyns, in und aus welchem sich das Besondere gestaltet. Schon Thales erkennt in diesem Princip ein Allgemeines an, und alles Andere als Modification dieses Einen. Aber dem Anaximander leuchtete ein, daß das Allgemeine nicht ein Begrenztes seyn könne; er setzte es daher über alle bestimmte Stoffe und Elemente — jedoch von materieller Natur; worin Anaximenes mit ihm übereinstimmt insofern, als er sein Princip als unbegrenztes

setzt, wogegen er aber zu dem Ersteren dadurch zurückkehrt, daß er das feinere, geistigere Element, die Luft, als solches setzt.

Pythagoras erhob das Wesen über den Kreis des Materiellen und Sinnlichen, indem er es in das Formelle, die Zahl, setzte, die in allen Dingen wiederkehrt, und dadurch dem reinen Gedanken näher kommt. Die Eleaten gehen noch einen Schritt weiter und setzen das Wesentliche in den Gedanken des reinen Seyns; welches abstract ist und keine Gegensätze in sich duldet. In diesem absolut ruhenden Seyn aber geht alle Mannichfaltigkeit, als das Nichtseyn der Eleaten unter, und die Bewegung bleibt bloß in dem denkenden Subject zurück. Hiermit erscheint zuerst die Dialektik in der Philosophie und tritt dem Empirismus gegenüber, gegen welchen sie das reine Seyn vertheidigt.

Die noch übrigen Philosophen dieser Periode, von irgend einem der angegebenen Standpuncte ausgehend, suchen die Verbindung des Seyns und der Erscheinung. Dem Seyn der Eleaten tritt der Anspruch des Werdens gegenüber, in welchem Begriffe Heraklit Seyn und Nichtseyn, als in einander übergehend, zusammenfaßt. Die Natur erkennt er als dieß ewige Werden durch Gegensätze, und das Beharrliche in dem Fließenden ist ihm das Gesetz desselben (*λογος*), mithin ein Ideales. Während nun Andere der früheren ionischen Weltanschauung genauere Bestimmungen gaben, — wie die Atomisten, welche das Wesentliche in das Untheilbare des Vielen, oder das Einfache der Körper setzten, und damit das mechanische Verhalten derselben betrachten, welches aber die Gestaltung derselben nicht zu erklären vermag; und Empedokles, welcher das Wesen in die ursprünglichen Zustände (Liebe und Haß) der Elementarkörper (der vier Elemente) setzte, — so erhob das philosophische Denken des Anaxagoras das Denken selbst, oder die (objective) Vernunft (*νοος*), die hier nur als Scheidendes und Unterscheidendes (s. oben m. Anm. S. 400.) gefaßt wird, zum Wesen, welches er jedoch noch schwankend in einen Gegensatz mit der Materie zu stellen scheint, während er das ursprüngliche Materielle (*παρονομεν*) ebenfalls der sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Fernes Denken verkehrt sich bei den Sophisten in das subjective, oder in das Vorstellen und Raisonniren über alles Bestehende,

welches mit jugendlich muthwilliger Weise einertheils als dialektische Streikunst, anderentheils als egoistische Ueberredungskunst in Attika auftritt und sich verbreitet, das subjective Bewußtsein als Wahrheit setzt und Alles in demselben untergehen läßt, (wie Protagoras that) aber doch ein freieres und edleres Selbstdenken vorbereitet, welches in der folgenden Periode, oder in der attischen Philosophie sich entwickelt.

Ende des ersten Bandes.

Erster Anhang

Chronologische Tabelle

über die erste Periode

der Geschichte der Philosophie.



Erster Anhang.

Chronologische Tabelle

über die erste Periode
der Geschichte der Philosophie.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
640	35, 1	114	Thales geboren nach Apollodor.	
638	35, 3	116	Solon geboren.	
629	38	125	Thales geboren nach Meiners.	Dracons Gesetzer- bung zu Athen. :
611	42, 2	143	Anaximander gebo- ren; nach Andern früher.	
608	43, 1	146	Pythagoras gebo- ren nach Larcher.	
598	45, 4	156	Pherecydes geboren um d. Zeit.	Solons Gesetzer- bung zu Athen.
597	45, 4	157	Thales sagt eine Son- nenfinsterniß voraus.	
584	49	170	Pythagoras gebo- ren nach Meiners; nach Andern 50. Ol.	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Rom	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
56	55, 1	193	Solon stirbt.	Krösus kommt zur Regierung. Pisistratus ver- girt in Athen.
557	56	197	Anaximenes bl.	
548	58, 1	206	Anaximenes bl. nach Origenes; Thales st.	Krösus wird vom Cyrus überwunden.
547	58, 2	207	Anaximander stirbt.	
543	59, 2	211	Thales stirbt nach An- bern u. Phercydes.	
540	60	214	Pythagoras kommt nach Kroton.	
536	61	218	Xenophanes begiebt sich von Kolophon nach Elea.	
535	62	219	Phercydes st.	
521	64, 4	233		Darius Hystaspis König in Persien
510	67, 3	244		Hippias aus Athen vertrieben
504	69	250	Pythagoras st. nach Einigen. Heraklit bl.; auch Parmenides nach Einigen.	
500 ad. 498	70, 1	254	Anaxagoras geboren und Philolaos. Leucipp bl.; Zeno geb. Anaximenes st. Der pythagor. Bund wird gesprengt durch Eylon und seine Faction.	Sardes erobert.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
496	71, 1	258	Ocellus Lucanus bl.	
494	71, 3	260	Demokrit geb.	
490	72, 3	264		Schlacht bei Maras- thon.
489	72, 4	265	Pythagoras st. nach Einigen.	
488	73, 4	269		Xerxes König von Persien.
480	75, 1	274		Schlacht bei Salamis.
479	75, 2	275		Schlacht bei Platäa.
472	77	282	Diogenes von Apol- lonia bl. nach Ein- gen schon.	
470	77, 3	284	Demokrit geboren nach Thrasyll.	
469	77, 4	285	Sokrates geboren.	
464	79	290	Parmenides bl. nach Einigen.	
460	80	294	Parmenides kommt mit Zeno, dem Elea- ten, nach Athen.	
			Demokrit geboren nach Apollodor.	
456	81	298	Anaxagoras kommt nach Athen; Archi- laus bl.; nach An- dern auch Dioge- nes von Apollonia.	
450	82, 3	304	Xenophon geboren.	
444	84	310	Demokrit und Empe- docles bl.; So- kles schreibt seine Schrift <i>περί φαντασίου</i> . Protagoras, Pro- dikos bl.	
432	87, 1	322		Anfang des Pelopon- nesischen Kriegs.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Sehr Rom	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Anderer Begebenheiten
431	87, 2	323	Anaxagoras wird angeklagt.	
430	87, 3	324	Plato geboren nach Eusebius.	
429	87, 4	325	Plato geboren nach Dodwell.	Perikles stirbt.
428	88, 1	326	Anaxagoras stirbt.	
427	88, 2	327	Gorgias kommt als Gesandter nach Athen. Diogenes von Mes- ses bl.	
424	89, 1	330		Krisophanes fährt die Boier zum ersten Male auf.
415	91, 2	339	Diogenes verläßt Athen.	
414	91, 3	340	Diogenes von Si- nope geb.	
407	93, 2	347	Demokrit st. nach Eusebius.	
404	94, 1	350	Kritias kommt aus Syrakus.	Ende des Pelopon- nesischen Kriegs.
400	96	354	Krispos bl.	

Zweiter Anhang
Literatur
der Geschichte
der
griechischen Philosophie.



Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der griechischen Philosophie.

I. Der griechischen Philosophie überhaupt.

1) Quellen.

Außer den Schriften der namhaften Philosophen, des Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Plinius, Plutarch, Lucian, Sextus Empiricus, Plotin, Porphyre, Iamblich und anderer Neuplatoniker, so wie des Simplicius,

Henr. Stephani Poësis philosophica. Paris. 1573. 8.
(Plutarchi) de decretis physicis philosophorum libri V.
ed. Corsini. Florent. 1750. 4. ed. Beck Lipsiae,
1787. 8.

Galeni περί φιλοσοφίας ιστορίας u. historia philosophica
in Aristotelis opp. Venet. 1497. und in Galeni opp. ed.
Chartier. T. II. p. 21. sqq.

Origenis φιλοσοφούμενα ed. Jo. Chph. Wolf. 1706. 8.
II. Ed. 1716. 8.

Diogenis Laërtii Vitae philosophorum libri X. Ed.
Meibom cum notis Menagii. Amstelodami, 1692. II Vol. 4.

Philostrati vitae sophistarum in Philostratorum opp. Gr.
et lat. c. not. Gfr. Olearii. Lips. 1709. fol.

Eunapii vitae sophistarum gr. c. lat. vers. Hadr. Iunior ed.
Hier. Commelinus. Herbp. 1596. 8. Genov. 1616.

Ed. Brissonade c. Wyttenbachii animadversionib.
Amstelod. 1822. II Vol. 8.

Stronemanns G. v. Phil. I. 2p.

M m

- Hesychii Illustris liber de viris doctrina clara. Gr. cum
Hadr. Junii vers. lat. notisque et novis Henr. Stephani.
Par. 1594. 8. Genév. 1607. ed. Meurs. Lugd. B. 1613.
Athenaei Deipnosophistarum L. XV. Ed. H. Casanbon,
Lugd. B. 1657. 64. II Voll. Fol. ed. Schweighäuser
Argent. 1801 — 7. XIV Voll. 8. : : :
Ioh. Stobaei eclogae physicae et ethicae LL. H. Aurel. Albo-
brog. 1609. Fol. Ed. Heeren, Gotting. 1792 — 1801.
II Partes IV Voll. 8. Sermoens edit. Nic. Schow,
Lips. 1797. 8. : : : : :
A. Gellii noctes Atticae c. not. varr. ed. H. Gronov.
1706. 4. curavit I. L. Conradi. Lips. 1762. II Voll. 8.
(Fragmente der alten Geschichte und Philosophie aus den
Attischen Nächten des Gellius. Lemgo, 1785. 8.)
Clementis Alexandr. Stromata in opp. Gr. et lat. c.
not. Frid. Sylburgii et Dan. Heinsii. Lugd. B. 1666.
Ed. Potter. Lond. 1715. Venet. 1757. II Voll. Fol.
Macrobian Saturnalia convivior. libri VII. ed. Gronov.
1670. 8. Lips. ed. Zeune, 1774. 8.
Photii *Μυριοβιβλον* ex rec. Hoeschelii lat. redd. A.
Schottius Rothem. 1643. Fol.
Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus eius
scriptis collecta cura Gedicke. Berolini, 1782. 8.
II. Ed. 1801. 8.

2) Hülfsmittel.

Außer den größern und compendiarischen Schriften über die
Geschichte der Philosophie überhaupt; (s. oben LXVII u. ff.)
gehören hieher insbesondere:

Dan. Chytraei tabulae philosophicae; in Gronovii The-
sauro antiquitat. graec. tom. X.

Joh. Christ. Meinerss Geschichte der Wissenschaften in
Griechenland und Rom. Lemgo, 1781 — 82. 2 Bde. 8.
und dessen hist. de vero-deo. Lemgo 1780. 8.

The Philosophy of ancient Greece investigated by Walth. Anderson. London, 1791. 4.

Dissendente Sacchi storia della filosofia greca. Pavia, 1818 — 20. IV Voll. 8. (bis zu den Sophisten.)

Messings historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeiten 1 B. Elbing, 1785. 8.

Ebendesselben Remontrant. Leipzig, 1797. 2 Bde. 8.

Ebendesselben Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig, 1788. 2 Bde. 8.

Gail-Morelki de veterum philosophorum origine, successione, aetate et doctrina, tabula compendiosa cum Hieron. Wolfii notis in Gronovii Thesaurο antiquitatum graec. T. X.

Dan. Heinsii peplum Graecorum epigrammatum, in quo omnes celebriores Graeciae philosophi, encomia eorum, vita et opiniones recensentur aut exponuntur. Lugd. Bat. 1613. 4.

Salignac de la Motte Fenelon abrégé des vies des anciens philosophes etc. Paris 1740. 12. 1795. 8. (Deutsch von Jo. Gfr. Gruber. Leipz. und Schneeb., 1796. 8.)

Bartholomy Voyage du jeune Anacharsis en Grèce. Paris, 1788. V Voll. 4. VII Voll. 8. Deutsch von Dietz. Berl. 1792 — 93. VII Bde. 8.

Hardill Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Erster Theil. Halle, 1785. 8.

Fülleborn kurze Geschichte der Logik bei den Griechen, im 4. St. der Beiträge, und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophen, im 6. St. der Beiträge.

Vätsing's Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neueren. Berlin, 1785. 8.

II. Schriften, die erste Periode der griechischen Philosophie betreffend.

A) U e b e r h a u p t.

Henrici Stephani Poesis philosophica. s. oben.

Orphicā cum notis pſiorum ed. Gtfr. Hermann. Lips. 1805. II Voll. 8. (Hierzu vergleiche auch die neuern Forschungen in der Symbolik und Mythologie von Woz, Ermenzer, Saur, Lobel, O. Müller und die Untersuchungen von Homer und Hesiod: insbesondere betreffend (siehe die im Grundriß der Gesch. der Philos. 4. Aufl. zum §. 76 angeführte Literatur.)

Sententiosa vetustissimor. gnomiorum poetarum opera, cura Glandorf et Fortlage. Lips. 1778. II Partes. 8.

Ἠθικὴ ποικίλη 1. gnomici poetae graeci ed. Rich. Phil. Brunck. Argent. 1784. 4.

Ueber die sogenannten 7 Weisen s. die Schriften von Hermann (Acta philos. St. X.), Buddeus, sapientia veterum Hal. 1699. und Lartey (Siehe Grundriß S. 76.)

Opuscula graecorum veterum sententiosa et moralia Gr. et lat. etc. illustr. Io. Com. Orellius. Lips. 1819-21. Vol. II. 8.

Scipio Aquilianus de placitis philosophorum ante Aristotelem. Mediolani 1615. 4. op. Georg. Monalis Venet. 1620. 4. ed. Car. Fr. Brucker. Lips. 1766. 4.

Zie demann, Griechenlands erste Philosophen. Leipzig. 1781. 8.

Ueber die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie siehe Gölleborn im 1. St. s. Beiträge.

Joh. Gottl. Buhla Commentatio de veterum philosophorum graecorum ante Aristotelem cōstatinibus in arte logica inveniēda et perficiēda in dem X. B. der Commentat. Soc. Scient. Gotting.

Fried. Bouterwek de primis philosophorum graecorum decretis physicis, in d. Comment. soc. Gott. rec. Voll. II. ann. 1811. und: *de originibus rationis physicae, quae a nostratibus dynamica appellatur apud veteres philosophos investigandis*. Ebendaf. 1814.

B) Insbesondere.

1) Philosophie der Ionier.

Helm. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie. Berlin, 1821. 8.

Abbé de Canaye recherches sur le philosophe Thales in den Mémoir. de l'acad. d. inscript. T. X. Deutsch in Hissmanns Magazin für die Philos. 1 B. S. 311 ff.

Jo. Henr. Müller de aqua principia Thaletis. Altorf. 1719. 4.

Glieb. Chiph. Harles tria programmata de Thaletis doctrina de principio rerum, inprimis de deo, ad illustrandum Cic. de nat. deor. lib. I. c. X. Erl. 1780—84. fol.

Jo. Franc. Buddai Diss. de philosophia morali Thaletis.

Goetz über das System des Thales (angehängt der oben angef. Schrift üb. d. Gesch. d. Philos. Erlangen, 1794. 8.)

Chr. Alberti Doederlein animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. Gotting. 1750. 8.

Godof. Ploucquet Dissert. de dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii etc. Tubing. 1763. 4. u. in f. Commentationibus selectis.

Jo. Frid. Flatt Dissertatio de Theismo Thaleti abiudicanda. Tubing. 1785. 4.

Heinius Dissertation sur Pherecyde philosophe de Syre in den Mémoires de l'acad. royale de Sciences de Berlin T. V. 1747. Deutsch in Windheims philosophischer Bibliothek III Bd. 5 St. S. 385 ff. u. 6 St. S. 481 ff.

Pherecydis fragmenta e variis scriptoribus collegit, emendavit, illustravit, Commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico praemisit Fried. Guil. Sturz. Gerae, 1789. 8. u. wiederholt 1798.

Abbé de Canaye recherches sur Anaximandre in den Mém. de l'acad. des insc. T. X. Deutsch in Hissm. Mag. 2. Bd.

Friedr. Schlegelmachers Abhandlung über Anaximanders Philosophie in den Abhandlungen der Kön. Academie der Wiss. zu Berlin. 1815. 4.

Heinr. Ritter — außer dem oben angef. Buch — in dem Artikel Anaximander in der von Ersch und Gruber herausgegebenen Encyclopädie IV. Theil.

Dan. Grothii Diss. (Praes. Jo. Andr. Schmidt) de Anaximenis vita et physiologia. Ienae, 1689. 4.

2) Philosophie der Pythagoreer*).

a) Ueber die Richtigkeit der f. g. Pythagoreischen Schriften.

Rich. Bentleii Dissertat. de Phalaridis, Themistoclis, Socratis, Euripidis aliorumque epistolis — in lat. sermonem convertit I. D. a Lennep. Groning. 1744. 4. und Bentleii opusc. philol., dissertationem in Phalaridis epistolas etc. complectentia. Lips. 1781. 8.

b) Ueber die Zeitrechnung.

Henr. Dodwelli Exercitationes duae, prima de aetate Phalaridis, altera de aetate Pythagorae. Londini 1699 — 1704 8. Cf. Eiusd. de veteribus Graecorum et Romanorum cyclis Dissertat. Oxonii. 1701. Sect. XII.

Guil. Lloydii a chronological account of the life of Pythagoras etc. Lond. 1699. 8.

De la Nauze prem. diss. sur Pythagore, où l'on fixe le tems, auquel ce philosophe a vécu; sec. diss. sur Pythagore, où l'on prouve la réalité d'un discours attribué a ce philosophe. in den Mémoires de l'acad. des inscr. T. XIV. Freret observations sur la genealogie de Pythagore etc. so wie: recherches sur les tems, auquel Pythagore, fondateur de la secte italique, peut avoir vécu; ebenfalls in den genannten Mém. (deutsch in Hübmanns Magazin 2. Bd.)

c) Ueber das Leben des Pythagoras.

Iamblichii de vita Pythagorica lib. gr. et lat. ed. Lud. Küsternus. Accedit Malchus sive Porphyrius de vita Pythagorae cum notis Lucae Holstenii et Cour. Rittershusii, itemque Anonymus apud Photium de vita Pythagorae. Amstelod. 1707. 4. ed. Theoph. Kiesling P. I — II. Lips. 1816. 8.

* Die Quellen sind oben angeführt S. 73 ff.

- La Vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés; la vie d'Hierocles et ses commentaires par Mr. Dacier.** Paris, 1706. 2 Tomi. 12.
- G. L. Hamberger de vita et symbolia Pythagorae.** Vitemberg. 1676. 4.
- Christoph Schrader Dissertat. de Pythagora, in qua de eius ortu, praeceptoribus et peregrinationibus agitur.** Lipsiae, 1708. 4.
- M. Sigism. Klose Dissert. II.; prima de Pythagora etc.** Vith. 1723. 4.
- Io. Iac. Lehmann observationes ad hist. Pyth. Fcf. et Lips.** 1731. 4.
- Friedr. Christ. Ellshovs historisch kritische Lebensbeschreibung des Weltweisen Pythagoras a. d. Dänischen von Philander von der Reistritz.** Kopenhagen, 1756. 8.
- Aug. E. Zinserling Pythagoras; Apollon.** Leipzig. 1808. 8.
- Io. Franc. Buddei Dissert. de peregrinationibus Pythagorae.** Ienae, 1692. 4. auch in den Anal. histor. philosoph.

d) Ueber die Lehre und Schule des Pythagoras.

- Io. Scheffer de naturae constitutione philosophiae Italicae s. Pythagoricae.** Upsal. 1664. Ed. II. c. praef. Schürzflischii. Viteberg. 1701. 8.
- Io. Iacob Lehmann Historia philosophiae Pythagoricae.** Fcf. et Lips. 1731. 4.
- Jean le Clerc in a. bibliothèque choisie. T. X. art. II.** p. 79.
- Io. Schilter, Dissertat. de disciplina Pythagorica, atque hanc sequens Manuductio Philosophiae moralis.** Ienae, 1676. 8.
- Christ. Gottl. Iaccheri Prolusio de Pythagorae methodo philosophandi docendi.** Lipsiae, 1741. 4.
- Gf. Ploucquet, de speculationibus Pythagorae.** Tub. 1758. 4.

Heinr., Ritter, Geschichte der pythagoräischen Philosophie.
Berlin, 1826. 8.

Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagoräischen Metaphysik, nebst einer Beurtheilung der Hauptpuncte in Hrn. Prof. Heiner. Ritters Gesch. d. pyth. Philos.
Jena, 1827. 8.

Hieran schließt sich des Herausgebers beurtheilende Abhandlung in den Berliner Jahrbüchern der wiss. Kritik. Jahrg. 1828. St. 38 — 48.

a) Ueber einzelne Lehren.

Isa. Brucker, convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis in dessen Miscellan. histor. philosoph.

Meursii diss. de denario Pythagorico 1631. und in Gronov. thes. antiqu. Gr. T. IX.

Erh. Weigel, Tetractys Pythagorica.

Ioh. Georg Michaelis, Dissertat. de Tetractys Pythagorica. Francf. ad Viadr. 1735. und in dessen operib. exerc. sacr.

Conr. Mannert de numerorum, quos Arabicos vocant, vera origine Pythagorica etc. Norimb. 1801. 8.

Amad. Wendt de rerum principiis secundum Pythagoreos. Commentatio hist. philos. Lips. 1827. 8.

E. A. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Museum für Philol., Gesch. II. Jahrg. 1828. 2. Heft S. 208 ff.

Plan theologique du Pythagorisme et des autres sectes par Michel Mourges. Toulouse, 1712. II. Voll. 8.

Conr. Dieter. Koch, Diss. Unum, Theologiae Pythagoricae compendium. Helmst. 1710.

Erhard Weigel, Theodixis Pythagorica.

Io. Lac. Syrbi Pythagoras intra Sindonem noscendus sive historica in physicam Pythagoricam introductio. Ienae. 1792. 8.

Ambros. Rhodii, Dialogus de transmigratione animarum Pythagorica. Hafniae, 1638. 8.

Paganinus Gaudentius, de Pythagorica animarum transmigratione. Pisa, 1641. 4.

Essay of transmigration in defence of Pythagoras. London, 1692.

Guil. Irhovii de palingenesia veterum s. metempsychosii sic dicta Pythagorica libb. III. Amst. 1733. 4.

Glieb. Wernsdorf Diss. de metempsychosii veter. non figurate sed proprie intelligenda. Wittb. 1741. 4.

Marci Mappi, (Praes. Schaller) Dissert. de Ethica Pythagorica. Argent. 1653. und in Winbhelms fragm. hist. philos.

Magn. Dan. Omeisii, Ethica Pythagorica. Altdorf. 1693. 8. p. 95 sq.

Io. Franc. Buddel diss. de *καθαρσις* pythagorico-platonica. Hal. 1701. 4. und in dessen Analect. hist. philos.

Christ. Aug. Roth, de examine conscientiae pythagorico vespertino. Lips. 1708. 4.

Frid. Guil. Ehrenfr. Rost, super Pythagora virtutem ad numeros referente, non revocant. Lips. 1803. 4.

Franz. Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta. Ferrara, 1669. 4. Francfurt a. M. 1687. 8.

C. A. Lobeck, de Pythagoreorum sententiis mysticis Programma. Regiomont. 1827. 4.

Ioh. Friedemann Schneider Dissertat. de *ανοδος* seu ascensu hominis in Deum Pythagorico. Halae, 1710.

γ) Ἄρ χ υ τ α ς.

Andr. Schmidt de Archyta Tarentino. Ien. 1682.

Jos. Navarra Tentamen de Archytae Tarentini vita atque operibus. Hafn. 1819. 4. (unkritischer Versuch.)

δ) Φι λ ο λ ο γ ι α ς.

Aug. Böckh disputatio de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae. Hildelb. 1810. 4.

Derselbe, Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werks. Berlin, 1819. 8.

3) Philosophie der Eleaten.

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia, Aristoteli vulgo tributus, passim illustratus a G. G. Fülleborn. Halae, 1789. 4.

G. e. Lud. Spaldingii Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia. Berlin 1793. 8.

Walters, Joh. Gfr., eröffnete eleatische Gräber. 2. Aufl. Magdeb. und Leipzig, 1724. 4.

Chr. Aug. Brandis, Commentationum eleaticarum pars prima, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis exposita. Altonae, 1813. 8.

b) Ueber Xenophanes insbesondere.

Joh. Gottl. Buhle Commentatio de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane Calophonio, primo eius auctore, usque ad Spinozam in dem X. Bde. der Commentat. Soc. Scient. Gotting. p. 157.

Philosophische Fragmente des Xenophanes von Fülleborn. 7. St. der Beiträge.

Jac. Guil. Feuerlin (Praes. Tob. Roschmann), Dissert. historico-philosophica de Xenophane. Altdorf. 1729. 4.

Xenophanis decreta auctore Diet. Tiedemann in der Nova bibliotheca philolog. et crit. Vol. 1. Fasc. 2.

Xenophanes, ein Versuch von Fülleborn im 1. St. der Beiträge. (unbedeutend.)

c) Ueber Parmenides.

Fragmente des Parmenides, neu gesammelt, übersetzt und erläutert von Fülleborn. Züllichau, 1795. 8. und im 6. St. der Beiträge, und einige Anmerkungen im 7. St.

Gundling's Gedanken über des Parmenides Philosophie, in den Gundlingianis XV. St. S. 371 sq.

Ja q. Brucker lettre sur l'athéisme de Parménide, in der bibl. Germanique T. XXII. p. 90.

d) Ueber Zeno.

Diet. Tiedemann, utrum scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates in nova bibl. philol. et crit. V. I. fasc. II. (1783).

Car. Henr. Erdm. Lohse (Praeside Hoffbauer) Dissertatio de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit et de unica horum refutandorum ratione. Halae, 1794. 8.

Chr. Ludw. Gerling de Zenonis Eleatici paralogiis motum spectantibus Diss. Marburg. 1825. 4.

4) Philosophie des Heraclit.

Joh. Bonitii Diss. de Heraclite Ephesio P. I—IV. Nivemont. 1695. 4.

Gottfr. Olearius, de principio rerum naturalium ex mente Heracliti, exercitatio. Lips. 1797. 4. und eiusd. de rerum naturalium genesi ex mente Heracliti Physici Dissertatio. ibid. 1702. 4. Beide Abhandlungen stehen auch verbessert in seiner lat. Uebersetzung des Stanley.

Io. Upmark Diss. de Heraclito Ephesio philosopho. Ups. 1710. 8.

Io. Matth. Gesner, de animabus Heracliti et Hippocratis in den Comment. Soc. Gotting. T. I. p. 67 sq.

Chr. Glob Heyne, de animabus siccis ex Heracliteo placito optime ad scientiam et virtutem instructis in den Opusc. acad. Vol. III. p. 93 sq.

Frid. Schleiermacher's Abhandl.: Heraclitos aus Ephesos, der Dunkle, dargestellt nach den Trümmern seines Werks und den Zeugnissen der Alten im Museum der Alterthumswissensch. 1. Bd. 3. St. Berlin, 1808. 8.

Theod. Lud. Eichhoff, Dissertationes Heraclitae. Partic. I. Mogunt. 1824. 4.

5) Philosophie des Empedocles.

Empedocles Agrigentinus, De vita et philos. eius exposuit, carminum reliquias etc. collegit, recensuit, illustravit etc.

- M. Frid. Guil. Sturz. Tomi II. Lips. 1805. 8. und
Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illu-
strata ab Amadeo Peyron. Lips. 1810. 8.
 Io. Gl. Neumannii programma de Empedocle philosopho.
 Viteb. 1690. Fol.
 G. Ph. Olearii progr. de morte Empedoclis. Lips. 1733.
 Pierre Nic. Bonamy, recherches sur la vie d'Empedo-
 cle in den Mémoires de l'academie des inscript. T. X.
 Par. 1736. p. 55—74. (übersetzt von Hissmann im Mar-
 gazin für die Philosophie 2. Bd. St. 5. S. 185.)
 Theoph. Christoph. Harles, prolesiones (IV) de
 Empedocle non magiae criminis reo etc. Erl. 1788—90. fol.
 Dietr. Ziedemann, System des Empedokles im Götting-
 Magazin der Wiss. herausgegeben von Lichtenberg und
 Forster. Götting. 1781. 4. B. S. 38 ff.
 Heint. Ritter über die philosophische Lehre des Empedokles
 in Wolfs literar. Analekten IV. Heft. S. 431—460.
 Domenico Scina memorie sulla vita e la filosofia di Em-
 pedocle. Palermo, 1848. 8. II Tomi (Vgl. darüber Bibl.
 italiana 1846. p. 322 ff.)
 Struve, D. C. L., de elementis Empedoclis, Dorp. 1807. 8

6) Philosophie des Leucipp und Demokrit.

- Paganini Gaudentii de doctrina Democriti.
 Io. Bapt. Capponi Paradoxon Philosophiae Democriticae.
 Nicolaus Hill de Philosophia Epicurea, Democritea et
 Theophrastea. Genev. 1619. 8.
 Bayle diction. art. Leucippe u. Democrit.
 Io. Christophori Magneni Democritus reviviscens. s.
 de vita et philosophia Democriti Lugd. Bat. 1648. Lond.
 1658. 8. Hag. Comit. 1658. 12.
 Io. Genderi Democritus Abderita, philos. accuratissimus etc.
 vindicatus Alt. 1663. 4.
 Andr. Goedingii Dissert. de Democrito. Upsaliae, 1703. 8.
 Democritus *πυρρῶλος*. Progr. Lipsiae, 1720.
 Gottl. Fried. Ienichen, Progr. de Democrito philoso-
 pho. Lips. 1720. 4.

- Godofr. Ploncq̃uēt de placitis Democriti Abderitae. Tub.
1767. 4. und in dessen Commentat. phil. sel.
Io. Conr. Schwarz Dissert. de Democriti Theologia.
Coburg, 1719. 4.

2) Philosophie des Anaxagoras.

- Heinius Dissertationes sur Anaxagore in den Mémoires
de l'academie de scienc. de Berlin T. vin, ix. Deutsch in
Hissmanns Magazin B. V. S. 235 f. und 279 f.
Batteux conjectures sur le système des homoeomerie
d'Anaxagore in den Mémoir. de l'academ. des inscript.
T. xiv. Deutsch in Hissmanns Magazin B. III. S. 153.
Godofredi Lomeri Dissert. (Praeside Io. Andr.
Schmidt) Anaxagoras eiusque Physiologia. Ienae
1688. 4.
G. de Vries exercitationes de homoiomeria Anaxagorae.
Ultrai. 1692. 4.
De Ramsay Anaxagoras, ou système qui prouve l'immor-
talité de l'ame par la matière du Chaos etc. à la Haye,
1778. 8.
Carus de Cosmo - Theologiae Anaxagoreae fontibus; Lip.
1797. 4. (auch in f. Ideen zur Gesch. d. Philos. S. 689 ff.
und: Anaxagoras und sein Zeitgeist, eine geschichtliche Zu-
sammenstellung in Hilleborn's Beiträgen X. S. 160 ff.
(u. in den Ideen f. Gesch. d. Phil. p. 392.) Hierher ge-
hört auch seine Abhandlung über die Eagen vom Heros-
timus aus Clazomena in Hilleborn's Beiträgen Bd. III
St. X. S. 58. (u. in f. Ideen S. 330 ff.)
Sketch of the life, character and philosophy of Anaxagoras
in den classic. Journal No. 33. p. 173 — 177.
J. T. Hemsen Anaxagoras Clazomenius Disq. hist. philos.
Gott. 1821. 8.
Anaxagorae Clazomenii fragmenta quae supersunt omnia,
collecta commentarioque illustrata ab Eduardo Schan-
bach. Accedunt de vita et philosophia Anaxagorae
Commentationes duae. Lips. 1827. 8.

3) Diogenes von Apollonia.

- Friedr. Schlegelmacher, über Diogenes von Apollonia
in den Abhandlungen der philos. Klasse der k. pr. Ak. der
W. a. d. Jahren 1804 — 11. Berlin, 1815. S. 79 f.
Frid. Panzerbieter De Diogenis Apolloniatae vita. R.
scriptis Diss. Meining. (1823. 4.)

- M. Frid. Guil. Sturz. Tomi II. Lips. 1805. 8. und
 Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illu-
 strata ab Amadeo Peyron. Lips. 1810. 8.
 Io. Gl. Neumannii programma de Empedocle philosopho.
 Viteb. 1690. Fol.
 G. Ph. Olearii progr. de morte Empedoclis. Lips. 1733.
 Pierre Nic. Bonamy, recherches sur la vie d'Empedo-
 cles in den Mémoires de l'academie des inscript. T. X.
 Par. 1736. p. 55—74. (übersetzt von Hissmann im Ma-
 gazin für die Philosophie 2. Bd. St. 5. S. 185.)
 Theoph. Christoph. Harles, prolusiones (IV) de
 Empedocle non magiae criminis reo etc. Erl. 1788—90. fol.
 Dietr. Tiedemann, System des Empedokles im Götting.
 Magazin der Wiss. herausgegeben von Lichtenberg und
 Gortfer. Götting. 1781. 4. B. S. 38 ff.
 Heint. Ritter über die philosophische Lehre des Empedokles
 in Wolfs literar. Analekten IV. Heft. S. 431—460.
 Domenico Scina memorie sulla vita e la filosofia di Em-
 pedocle. Palermo, 1843. 8. II Tomi (Vgl. darüber Bibl.
 italiana 1846. p. 322 ff.)
 Struve, D. C. L., de elementis Empedoclis. Dorp. 1807. 8

6) Philosophie des Leucipp und Demokrit.

- Paganini Gaudentii de doctrina Democriti.
 Io. Bapt. Capponi Paradoxon Philosophiae Democriticae.
 Nicolaus Hill de Philosophia Epicurea, Democritea et
 Theophrastea. Genev. 1619. 8.
 Reale dictionn. art. Leucippe u. Democrit. — Leucippe. 1.

- Godofr. Ploucquet de placitis Democriti Abderitae. Tub.
1767. 4. und in dessen Commentatt. phil. sel.
Io. Conr. Schwarz Dissert. de Democriti Theologia.
Coburg, 1719. 4.

7) Philosophie des Anaxagoras.

Heinius Dissertation sur Anaxagore in den Mémoires
de l'academie de scienc. de Berlin T. vin, ix. Deutsch in
Higmanns Magazin B. V. S. 235 f. und 279 f.

Batteux conjectures sur le système des homoeomerics
d'Anaxagore in den Mémoir. de l'academ. des inscript.
T. xxv. Deutsch in Higmanns Magazin B. III. S. 153.

Godofredi Lomeri Dissert. (Praeside Io. Andri
Schmidt) Anaxagoras eiusque Physiologia. Ienae
1688. 4.

G. de Vries exercitationes de hemoiomeria Anaxagorae.
Ultrai. 1692. 4.

De Ramsay Anaxagoras, ou système qui prouve l'immuta-
bilité de l'ame par la matière du Chaos etc. à la Haye,
1778. 8.

Varus de Cosmo - Theologiae Anaxagoreae fontibus; Lips.
1797. 4. (auch in f. Idem zur Gesch. d. Philos. S. 689 ff.
und: Anaxagoras und sein Zeitgeist, eine geschichtliche Ge-
sammlung in Hülseborn's Beiträgen X. S. 160 ff.
(u. in den Ideen f. Gesch. d. Phil. p. 398.) Hierher ge-
hört auch seine Abhandlung über die Eagen vom Herme-
stus aus Clazomena in Hülseborn's Beiträgen Bd. III.
St. X. S. 58. (u. in f. Idem S. 330 ff.)

Sketch of the life, character and philosophy of Anaxagoras
in den classic. Journal No. 39. p. 173 - 177.

J. T. Hemsen Anaxagoras Clazomenius Disq. hist. philos.
Golt. 1821. 8.

Anaxagorae Clazomenii fragmenta quae supersunt omnia,
collecta commentarioque illustrata ab Eduardo Schau-
bach. Accedunt de vita et philosophia Anaxagorae
Commentationes duae. Lips. 1827. 8.

8) Diogenes von Apollonia.

Friedr. Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia
den Abhandlungen der philos. Klasse der k. pr. Ak. der
d. Jahren 1804 - 11. Berlin, 1815. S. 79 f.

Sanzerbieter De Diogenis Apolloniatae vita. &
is Diss. Meining. (1823. 4.)



Erster Anhang.

Chronologische Tabelle

über die erste Periode
der Geschichte der Philosophie.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
640	35, 1	114	Thales geboren nach Apollodor.	
638	35, 3	116	Solon geboren.	
629	38	125	Thales geboren nach Meiners.	
611	42, 2	143	Anaximander gebo- ren; nach Andern früher.	Dracons Geset- zung zu Athen.:
608	43, 1	148	Pythagoras gebo- ren nach Larcher.	
598	45, 4	156	Pherecydes geboren um d. Zeit.	
597	45, 4	157	Thales sagt eine Son- nenfinsterniß voraus.	Solons Geset- zung zu Athen.
584	49	170	Pythagoras gebo- ren nach Meiners; nach Andern 50. Ol.	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
566	55, 1	193	Solon stirbt.	Krösus kommt zur Regierung. Distratus re- giert in Athen.
557	56	197	Anaximenes bl.	
548	58, 1	206	Anaximenes bl. nach Origenes; Thales st.	Krösus wird vom Cyrus überwunden.
547	58, 2	207	Anaximander stirbt.	
543	59, 2	211	Thales stirbt nach An- dern u. Phercydes.	
540	60	214	Pythagoras kommt nach Kroton.	
536	61	218	Xenophanes begiebt sich von Kolophon nach Elea.	
535	62	219	Phercydes st.	
521	64, 4	233		Darius Hystaspis König in Persien Hippias aus Athen vertrieben
510	67, 3	244		
504	69	250	Pythagoras st. nach Einigen. Heraklit bl.; auch Parmenides nach Einigen.	
500 ab. 498	70, 1	252	Anaxagoras geboren und Philolaos. Leucipp bl.; Zeno geb. Anaximenes st. Der pythagor. Bund wird gesprengt durch Cylon und seine Faction.	Sardes erobert.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten.
496	71, 1	258	Ocellus Lucanus bl.	
494	71, 3	260	Demokrit geb.	
490	72, 3	264		Schlacht bei Maras- thon.
489	72, 4	265	Pythagoras st. nach Einigen.	
485	73, 4	269		Xerxes König von Persien.
480	75, 1	274		Schlacht bei Salamis.
479	75, 2	275		Schlacht bei Platäa.
472	77	282	Diogenes von Apol- lonia bl. nach Ein- igen schon.	
470	77, 3	284	Demokrit geboren nach Thrasyll.	
469	77, 4	285	Sokrates geboren.	
464	79	290	Parmenides bl. nach Einigen.	
460	80	294	Parmenides kommt mit Zeno, dem Elea- ten, nach Athen.	
			Demokrit geboren nach Apollodor.	
456	81	298	Anaxagoras kommt nach Athen; Anaxi- laus bl.; nach An- bern auch Dioge- nes von Apollonia.	
450	82, 3	304	Xenophon geboren.	
444	84	310	Protagoras und En- pedokles bl.; Gori- gias schreibt seine Schrift περὶ ἠρωτικῆς. Protagoras, Pro- ditus bl.	
432	87, 1	322		Anfang des Pelopon- nesischen Kriegs.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Rom	Begebenheiten aus der Geschichte der Philosophie.	Andere Begebenheiten
431	87, 2	323	Anaxagoras wird angellagt.	
430	87, 3	324	Plato geboren nach Ersink.	
429	87, 4	325	Plato geboren nach Dodwell.	Perikles stirbt.
428	88, 1	326	Anaxagoras stirbt.	
427	88, 2	327	Sergios kommt als Gesandter nach Athen. Diogenes von Keos lebt bl.	
424	89, 1	330		Krisophanes fährt die Boiken zum ersten Male auf.
418	91, 2	339	Diogenes verläßt Athen.	
414	91, 3	340	Diogenes von Si- nope geb.	
407	93, 2	347	Demokrit st. nach Eusebius.	
404	94, 1	350	Kritias kommt um.	Ende des Pelopon- nesischen Kriegs.
400	96	354	Archytas bl.	

Zweiter Anhang
Literatur
der Geschichte
der
griechischen Philosophie.



Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der griechischen Philosophie.

I. Der griechischen Philosophie überhaupt.

1) Quellen.

Außer den Schriften der namhaften Philosophen, des Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Plinius, Plutarch, Lucian, Sextus Empiricus, Plotin, Porphyre, Iamblich und anderer Neuplatoniker, so wie des Simplicius,

Henr. Stephani Poesis philosophica. Paris. 1573. 8.
(Plutarchi) de decretis physicis philosophorum libri V.
ed. Corsini. Florent. 1750. 4. ed. Beck Lipsiae,
1787. 8.

Galenii *περί φιλοσοφίας ιστορίας* s. historia philosophica
in Aristotelis opp. Venet. 1497. und in Galeni opp. ed.
Chartier. T. II. p. 21. sqq.

Origenis *φιλοσοφούμενα* ed. Jo. Chph. Wolf 1708. 8.
II. Ed. 1716. 8.

Diogenis Laërtii Vitae philosophorum libri X. Ed.
Meibom cum notis Menagii. Amstelodami, 1692. II Vol. 4.

Philostrati vitae sophistarum in Philostratorum opp. Gr.
et lat. c. not. Gfr. Olearii. Lips. 1709. fol.

Eunapii vitae sophistarum gr. c. lat. vers. Hadr. Iunii ed.
Hier. Commelinus. Herbp. 1596. 8. Genev. 1616.
Ed. Brissonade c. Wyttenbachii animadversionibus.
Amstelod. 1822. II Vol. 8.

Jenemanns G. d. Phil. I. 2p.

M m

- Hesychii Illustris liber de viris doctrina claris.** Gr. cum Hadr. Iunii vers. lat. notisque et novis Henr. Stephani. Par. 1594. 8. Genév. 1607. ed. Meura. Lugd. B. 1613.
- Athanaei Deipnosophistarum** L. XV. Ed. H. Casanbon. Lugd. B. 1657. 64. II Voll. Fol. ed. Schweighäuser Argent. 1801 — 7. XIV Voll. 8.
- Ioh. Stobaei eclogae physicae et ethicae** LL. II. Aurel. Alpbrog. 1609. Fol. Ed. Haerem, Gotting. 1792 — 1801. II Partes IV Voll. 8. Sermones edit. Nic. Schow, Lips. 1797. 8.
- A. Gellii noctes Atticae** c. not. varr. ed. Jac. Gronov. 1706. 4. curavit I. L. Conradi. Lips. 1762. II Voll. 8. (Fragmente der alten Geschichte und Philosophie aus den Attischen Nächten des Gellius. Lemgo, 1785. 8.)
- Clementis Alexandr. Stromata** in opp. Gr. et lat. c. nott. Frid. Sylburgii et Dan. Heinsii. Lugd. B. 1666. Ed. Potter. Lond. 1715. Venet. 1757. II Voll. Fol.
- Macrobian Saturnalia** convivior. libri VII. ed. Gronov. 1670. 8. Lips. ed. Zeune, 1774. 8.
- Photii Μυριοβιβλον** ex rec. Hoeschelii lat. redd. A. Schottius Rothem. 1643. Fol.
- Ciceronis historia philosophiae antiquae** ex omnibus eius scriptis collecta cura Gedicke. Berolini, 1782. 8. II. Ed. 1801. 8.

2) Hilfsmittel.

Außer den größern und compendiarischen Schriften über die Geschichte der Philosophie überhaupt; (s. oben LXVII u. ff.) gehören hieher insbesondere:

Den. Chytraei tabulae philosophicae; in Gronovii Thesuro antiquitat. graec. Tom. X.

Joh. Christ. Meinerss Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Lemgo, 1781 — 82. 2 Bde. 8. und dessen hist. de vero-deo. Lemgo 1780. 8.

The Philosophy of ancient Greece investigated by Walth. Anderson. London, 1791. 4.

Dossendento Sacchi storia della filosofia greca. Pavia, 1818 — 20. IV Voll. 8. (bis zu den Sophisten.)

Messings historische und philosophische Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Aristoteles Zeiten 1 B. Elbing, 1785. 8.

Ebendesselben Memorium. Leipzig, 1797. 2 Bde. 8.

Ebendesselben Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig, 1788. 2 Bde. 8.

Gail-Morellii de veterum philosophorum origine, successione, aetate et doctrina, tabula compendiosa cum Hieron. Wolsii notis in Gronovii Thesouro antiquitatum graec. T. X.

Dan. Heinssii peplum Graecorum epigrammatum, in quo omnes celebriores Graeciae philosophi, encomia eorum, vita et opiniones recensentur aut exponuntur. Lugd. Bat. 1613. 4.

Salignac de la Motte Fenelon abrégé des vies des anciens philosophes etc. Paris 1740. 12. 1793. 8. (Deutsch von Jo. Efr. Gruber. Leipz. und Schneeb. 1796. 8.)

Bartholémy Voyage du jeune Anacharsis en Grèce. Paris, 1788. V Voll. 4. VII Voll. 8. Deutsch von Vieftel. Berl. 1792 — 98. VII Bde. 8.

Barbii Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Erster Theil. Halle, 1788. 8.

Falleborn kurze Geschichte der Logik bei den Griechen, im 4. St. der Beiträge, und: Ueber einige Vortheile aus dem Studium der alten Philosophen, im 6. St. der Beiträge.

Vätsing's Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neueren. Berlin, 1785. 8.

II. Schriften, die erste Periode der griechischen Philosophie betreffend.

A) U e b e r h a u p t.

Henrici Stephani Poesis philosophica. s. oben.

Orphica cum notis priorum ed. Gtfr. Hermann. Lips. 1805. II Voll. 8. (Hierzu vergleiche auch die neuern Forschungen in der Symbolik und Mythologie von Wos, Erweg, Baur, Lobell, D. Müller und die Untersuchungen von Homer und Hesiod insbesondere betreffend (siehe die im Grundriß der Gesch. der Philos. 4. Aufl. zum §. 76 angeführte Literatur.)

Sententiosa vetustissimorum, gnomiorum poetarum opera, cura Glandorf et Fortlage. Lips. 1776. II Partes. 8.

Ἠθικὴ γνῶσις ἢ gnomioi poetae graeci ed. Rich. Phil. Brunck. Argent. 1784. 4.

Ueber die sogenannten 7 Weisen s. die Schriften von Hermann (Acta philos. St. X.), Buddeus, sapientia veterum Hal. 1699. und Lartey (Siehe Grundriß S. 76.)

Opuscula graecorum veterum sententiosa et moralia Gr. et lat. etc. illustr. Io. Com. Orellini. Lips. 1819-21. Vol. II. 8.

Scipio Aquilianus de placitis philosophorum ante Aristotelem. Mediolani 1615. 4. op. Georg. Monalis Venet. 1620. 4. ed. Car. Fr. Brucker. Lips. 1756. 4.

Zi edermann, Griechenlands erste Philosophen. Leipzig. 1781. 8.

Ueber die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie siehe Kallenberg im 1. St. f. Beiträge.

Joh. Gottl. Buhle Commentatio de veterum philosophorum graecorum ante Aristotelem conatibus in arte logica inveniendis et perficiendis in dem X. B. der Commentat. Soc. Scient. Gotting.

Fried. Bouterwek de primis philosophorum graecorum decretis physicis, in d. Comment. soc. Gott. rec. Voll. II. ann. 1811. und: *de originibus rationis physicae, quae a nostratibus dynamica appellatur apud veteres philosophos investigandis*. Ebendas. 1814.

B) Insbesondere.

1) Philosophie der Jonier.

Heinr. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie. Berlin, 1821. 8.

Abbé de Canaye recherches sur le philosophe Thales in den Mémoires de l'acad. d. inscript. T. X. Deutsch in Hissmanns Magazin für die Philos. 4 B. S. 311 ff.

Jo. Henr. Müller de aqua principia Thaletis. Altorf. 1719. 4.

Glieb. Chph. Harles tria programmata de Thaletis doctrina de principio rerum, inprimis de deo, ad illustrandum Cic. de nat. deor. lib. I. c. X. Erl. 1780—84. fol.

Jo. Franc. Buddei Diss. de philosophia morali Thaletis.

Goetz über das System des Thales (angehängt der oben angef. Schrift ab. d. Gesch. d. Philos. Erlangen, 1794. 8.)

Chr. Alberti Doederlein animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. Gotting. 1750. 8.

Godof. Ploucquet Dissert. de dogmatibus Thaletis Milesii et Anaxagorae Clazomenii etc. Tubing. 1763. 4. u. in f. Commentationibus selectis.

Io. Frid. Flatt Dissertatio de Theismo Thaleti abiudicanda. Tubing. 1785. 4.

Heinius Dissertation sur Pherecyde philosophe de Syre in den Mémoires de l'acad. royale de Sciences de Berlin T. V. 1747. Deutsch in Windheims philosophischer Bibliothek III Bd. 5 St. S. 385 ff. u. 6 St. S. 481 ff.

Pherecydis fragmenta e variis scriptoribus collegit, emendavit, illustravit, Commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico praemisit Fried. Guil. Sturz. Gerae, 1789. 8. u. wiederholt 1798.

Abbé de Canaye recherches sur Anaximandre in den Mémoires de l'acad. des insc. T. X. Deutsch in Hissm. Mag. 2. Bd.

Friedr. Schleiermachers Abhandlung über Anaximanders Philosophie in den Abhandlungen der kön. Akademie der Wiss. zu Berlin. 1815. 4.

Heinr. Ritter — außer dem oben angef. Buch — in dem Artikel Anaximander in der von Ersch und Gruber herausgegebenen Encyclopädie IV. Theil.

Dan. Grothii Diss. (Praes. Jo. Andr. Schmidt) de
Anaximenis vita et physiologia. Ienae, 1689. 4.

2) Philosophie der Pythagoreer^{*)}.

a) Ueber die Echtheit der f. g. Pythagoreischen Schriften.

Rich. Bentleii Dissertat. de Phalaridis, Themistoclis,
Socratis, Euripidis aliorumque epistolis — in lat. sermo-
nem convertit I. D. a Lennep. Groning. 1744. 4. und
Bentleii opusc. philol., dissertationem in Phalaridis
epistolas etc. complectentia. Lips. 1781. 8.

b) Ueber die Zeitrechnung.

Henr. Dodwelli Exercitationes duae, prima de aetate
Phalaridis, altera de aetate Pythagorae. Londini 1699 —
1704 8. Cf. Einsd. de veteribus Graecorum et Romano-
rum cyclis Dissertat. Oxonii. 1701. Sect. XII.

Guil. Lloydii a chronological account of the life of Py-
thagoras etc. Lond. 1699. 8.

De la Nauze prem. diss. sur Pythagore, où l'on fixe le
tems, auquel ce philosophe a vécu; sec. diss. sur Pytha-
gore, où l'on prouve la réalité d'un discours attribué a
ce philosophe. in den Mémoires de l'acad. des inscr. T. XIV.
Freret observations sur la genealogie de Pythagore etc. se-
rie: recherches sur les tems, auquel Pythagore, fonda-
teur de la secte italique, peut avoir vécu; ebenfalls in den
genannten Mém. (deutsch in Hissmanns Magazin 2. Bd.)

c) Ueber das Leben des Pythagoras.

Iamblichii de vita Pythagorica lib. gr. et lat. ed. Lud.
Küsterus. Accedit Malchus sive Porphyrius de
vita Pythagorae cum notis Lucae Holstenii et Conr.
Rittershusii, itemque Anonymus apud Photium
de vita Pythagorae. Amstelod. 1707. 4. ed. Theoph.
Kiesling P. I—II. Lips. 1816. 8.

^{*)} Die Quellen sind oben angeführt S. 75 ff.

La Vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés; la vie d'Hierocles et ses commentaires par Mr. Dacier. Paris, 1706. 2 Tomi. 12.

G. L. Hamberger de vita et symbolis Pythagorae. Vitemberg. 1676. 4.

Christoph Schrader Dissertat. de Pythagora, in qua de eius ortu, praeceptoribus et peregrinationibus agitur. Lipsiae, 1708. 4.

M. Sigism. Klose Dissert. II.; prima de Pythagora etc. Vith. 1723. 4.

Io. Iac. Lehmann observationes ad hist. Pyth. Fcf. et Lips. 1731. 4.

Friedr. Christ. Ellshovs historisch kritische Lebensbeschreibung des Belmweisen Pythagoras a. d. Dänischen von Philander von der Reistritz. Kopenhagen, 1756. 8.

Aug. E. Zinsersing Pythagoras, Apollon. Leipzig. 1808. 8.

Jo. Franc. Buddei Dissert. de peregrinationibus Pythagorae. Ienae, 1692. 4. auch in den Anal. histor. philosoph.

d) Ueber die Lehre und Schule des Pythagoras.

Jo. Scheffer de naturae constitutione philosophiae Italicae s. Pythagoricae. Upsal. 1664. Ed. II. c. praef. Schurzflischii. Viteberg. 1701. 8.

Io. Iacob Lehmann Historia philosophiae Pythagoricae. Fcf. et Lips. 1731. 4.

Jean le Clerc in s. bibliothèque choisie. T. X. art. II. p. 79.

Io. Schilter, Dissertat. de disciplina Pythagorica, atque hängt seiner Manuductio Philosophiae moralis. Jena, 1676. 8.

Christ. Gotth. Jaecheri Prolusio de Pythagorae methodo philosophiam docendi. Lipsiae, 1741. 4.

Gfz, Ploucquet, de speculationibus Pythagorae. Tub. 1758. 4.

Heinz., Ritter, Geschichte der pythagoräischen Philosophie.
Berlin, 1826. 8.

Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagoräischen Metaphysik, nebst einer Beurtheilung der Hauptpuncte in Hrn. Prof. Heinz. Ritters Gesch. d. pyth. Philos.
Jena, 1827. 8.

Hieran schließt sich des Herausgebers beurtheilende Abhandlung in den Berliner Jahrbüchern der wiss. Kritik. Jahrg. 1828. St. 38. — 48.

*) Ueber einzelne Lehren.

Iac. Brucker, convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis in dessen Miscellan. histor. philosoph.

Meursii diss. de denario Pythagorico 1631. und in Gronov. thes. antiqu. Gr. T. IX.

Erh. Weigel, Tetractye Pythagorica.

Ioh. Georg Michaelis, Dissertat. de Tetractye Pythagorica. Francf. ad Viadr. 1735. und in dessen operib. exerc. sacr.

Conr. Mannert de numerorum, quos Arabicos vocant, vera origine Pythagorica etc. Norimb. 1801. 8.

Amad. Wendt de rerum principiis secundum Pythagoreos. Commentatio hist. philos. Lips. 1827. 8.

E. A. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Museum für Philol., Gesch. II. Jahrg. 1828. 2. Heft S. 208 ff.

Plan theologique du Pythagorisme et des autres sectes par Michel Mourges. Toulouse, 1712. II. Voll. 8.

Conr. Dieter. Koch, Diss. Unum, Theologiae Pythagoricae compendium. Helms. 1710.

Erhard Weigel, Theodixis Pythagorica.

Io. Lac. Syrbii Pythagoras intra Sindonem noscendus sive historica in physicam Pythagoricam introductio. Ienae. 1792. 8.

Ambros. Rhodii, Dialogus de transmigratione animarum Pythagorica. Hafnise, 1638. 8.

Paganinus Gaudentius, de Pythagorica animarum transmigratione. Pisa, 1641. 4.

Essay of transmigration in defence of Pythagoras. London, 1692.

Guil. Irhovii de palingenesia veterum s. metempsychosi sic dicta Pythagorica libb. III. Amst. 1733. 4.

Glieb. Wernsdorf Diss. de metempsychosi veter. non figurate sed proprie intelligenda. Wittb. 1744. 4.

Marci Mappi, (Praes. Schaller) Dissert. de Ethica Pythagorica. Argent. 1653. und in Windhells fragm. hist. philos.

Magn. Dan. Omeisii, Ethica Pythagorica. Altdorf 1693. 8. p. 95 sq.

Io. Franc. Buddei diss. de *καθαρσις* pythagorico-platonica. Hal. 1701. 4. und in dessen Analect. hist. philos.

Christ. Aug. Roth, de examine conscientiae pythagorico vespertino. Lips. 1708. 4.

Frid. Guil. Ehrenfr. Rost, super Pythagora virtutem ad numeros referente, non revocante. Lips. 1803. 4.

Franz. Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta. Ferrara, 1669. 4. Francfort a. M. 1687. 8.

C. A. Lobeck, de Pythagoreorum sententiis mysticis Programma. Regiomont. 1827. 4.

Ioh. Friedemann Schneider Dissertat. de *ανοδος* seu ascensu hominis in Deum Pythagorico. Halae, 1710.

γ) Ἀρχυτὰς.

Andr. Schmidt de Archyta Tarentino. Ien. 1683.

Jos. Navarra Tentamen de Archytas Tarentini vita atque operibus. Hala, 1819. 4. (unfrüher. Versuch.)

δ) Φιλόλαος.

Aug. Böckh disputatio de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae. Hildelb. 1810. 4.

Derselbe, Philolaos des Pythagoreers Lehre steht den Grundstücken seines Werks. Berlin, 1819. 8.

5) Philosophie der Eleaten.

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia, Aristoteli vulgo tributus, passim illustratus a G. G. Fülleborn. Halae, 1789. 4.

Ge. Lud. Spaldingii Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zengne et Gorgia. Berlin 1793. 8.

Walters, Joh. Gfr., eröffnete eleatische Gräber. 2. Aufl. Magdeb. und Leipzig, 1724. 4.

Chr. Aug. Brandis, Commentationum elasticarum pars prima. Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis exposita. Altonae, 1813. 8.

b) Ueber Xenophanes insbesondere.

Joh. Gottl. Buhle Commentatio de ortu et progressu Pantheismi inde a Xenophane Colophonio, primo eius auctore, usque ad Spinozam in dem X. Bde. der Commentat. Soc. Scient. Gotting. p. 157.

Philosophische Fragmente des Xenophanes von Fülleborn. 7. St. der Beiträge.

Jac. Guil. Feuerlin (Praes. Tob. Roschmann), Dissert. historico-philosophica de Xenophane. Altdorf. 1729. 4.

Xenophanis decreta auctore Diet. Tiedemann in der Nova bibliotheca philolog. et crit. Vol. 1. Fasc. 2.

Xenophanes, ein Versuch von Fülleborn im 1. St. der Beiträge. (unbedeutend.)

c) Ueber Parmenides.

Fragmente des Parmenides, neu gesammelt, übersetzt und erläutert von Fülleborn. Züllichau, 1795. 8. und im 6. St. der Beiträge, und einige Anmerkungen im 7. St.

Gundling's Gedanken über des Parmenides Philosophie, in den Gundlingiana XV St. S. 371 sq.

Ja. q. Brucker lettre sur l'athéisme de Parménide. in der bibl. Germanique T. XXII. p. 96.

d) Ueber Zeno.

Diet. Tiedemann, utrum scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates in nova bibl. philol. et crit. V. I. fasc. II. (1783).

Car. Henr. Erdm. Lohse (Praeside Hoffbauer) Dissertatio de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit et de unica horum refutandorum ratione. Halae, 1794. 8.

Chr. Ludw. Gerling de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus Diss. Marburg. 1825. 4.

4) Philosophie des Heraclit.

Io. Bonitii Diss. de Heraclite Ephesio P. I—IV. Nivemont. 1695. 4.

Gottfr. Olearius, de principio rerum naturalium ex mente Heracliti, exercitatio. Lips. 1797. 4. und eiusd. de rerum naturalium genesi ex mente Heracliti Physici Dissertatio. ibid. 1792. 4. Beide Abhandlungen sehen auch verbessert in seiner lat. Uebersetzung des Stanley.

Io. Upmark Diss. de Heraclito Ephesio philosopho. Ups. 1710. 8.

Io. Matth. Gesner, de animabus Heracliti et Hippocratis in den Comment. Soc. Gotting. T. I. p. 67 sq.

Chr. Glob. Heyne, de animabus sicis ex Heracliteo placito optime ad scientiam et virtutem instructis in den Opusc. acad. Vol. III. p. 93 sq.

Frid. Schlegelmacher's Abhandl.: Heraclitos aus Ephesos, der Dunkle, dargestellt nach den Trümmern seines Werks und den Zeugnissen der Alten im Museum der Alterthumswissensch. 1. Bd. 3. St. Berlin, 1808. 8.

Theod. Lud. Eichhoff, Dissertationes Heracliticae. Partic. I. Mogunt., 1824. 4.

5) Philosophie des Empedocles.

Empedocles Agrigentinus. De vita et philos. eius exposuit, carminum reliquias etc. collegit, recensuit, illustravit etc.

- M. Frid. Guil. Sturz. Tomi II. Lips. 1805. 8. und
 Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illu-
 strata ab Amadeo Peyron. Lips. 1810. 8.
- Io. Gl. Neumannii programma de Empedocle philosopho.
 Viteb. 1690. Fol.
- G. Ph. Olearii progr. de morte Empedoclia. Lips. 1733.
- Pierre Nic. Bonamy, recherches sur la vie d'Empedo-
 cles in den Mémoires de l'academie des inscript. T. X.
 Par. 1736. p. 55—74. (übersetzt von Hissmann im Mar-
 gazin für die Philosophie 2. Bd. St. 5. S. 185.)
- Theoph. Christoph. Harles, prolusiones (IV). de
 Empedocle non magiae criminis reo etc. Erl. 1788—90. fol.
- Dietr. Tiedemann, System des Empedokles im Götting.
 Magazin der Wiss. herausgegeben von Lichtenberg und
 Forster. Götting. 1781. 4. B. S. 88 ff.
- Heinr. Ritter über die philosophische Lehre des Empedokles
 in Wolffs literar. Analekten IV. Heft. S. 431—460.
- Domenico Scina memorie sulla vita e la filosofia di Em-
 pedocle. Palermo, 1848. 8. II Tomi (Vgl. darüber. Bibl.
 italiana 1846. p. 322 ff.)
- Struve, D. C. L., de elementis Empedoclis. Dorp. 1807. 8

6) Philosophie des Leucipp und Demokrit.

- Paganini Gaudentii de doctrina Democriti.
- Io. Bapt. Capponi Paradoxorum Philosophiae Democriticae.
- Nicolaus Hill de Philosophia Epicurea, Democritea et
 Theophrastea. Genev. 1619. 8.
- Bayle diction. art. Leucippe u. Democrit.
- Io. Christophori Magneni Democritus reviviscens. u.
 de vita et philosophia Democriti Lugd. Bat. 1669. Lond.
 1658. 8. Hag. Comit. 1658. 12.
- Io. Genderi Democritus Abderita, philos. accuratissimus etc.
 vindicatus Alt. 1665. 4.
- Andr. Goeddingii Dissert. de Democrito. Upsaliae, 1703. 8.
- Democritus *παραβολαί*. Progr. Lipsiae, 1720.
- Gottl. Fried. Ienichen, Progr. de Democrito philoso-
 pho. Lips. 1720. 4.

- Godofr. Ploucquet de placitis Democriti Abderitae. Tub.
1767. 4. und in dessen Commentat. phil. sel.
Jo. Conr. Schwarz Dissert. de Democriti Theologia.
Coburg, 1719. 4.

2) Philosophie des Anaxagoras.

- Heinius Dissertations sur Anaxagore in den Mémoires
de l'académie de scienc. de Berlin T. vin, ix. Deutsch in
Sigmanns Magazin B. V. S. 235 f. und 279 f.
Batteux conjectures sur le système des homéomerics
d'Anaxagore in den Mémoires de l'académ. des inscript.
T. xxv. Deutsch in Sigmanns Magazin B. III. S. 163.
Godofredi Lomeri Dissert. (Praeside Io. Andr.
Schmidt) Anaxagoras eiusque Physiologia. Ictae
1688. 4.
G. de Vries exercitationes de homéomeria Anaxagorae.
Ultrai. 1692. 4.
De Ramsay Anaxagoras, ou système qui prouve l'immuta-
bilité de l'ame par la matière du Chaos etc. à la Haye,
1778. 8.
Carus de Cosmo - Theologiae Anaxagoreae fontibus. Lips.
1797. 4. (auch in f. Ideen zur Gesch. d. Philos. S. 669 ff.
und: Anaxagoras und sein Zeiteit, eine geschichtliche Zu-
sammenstellung in Hülseborn's Beiträgen X. S. 160 ff.
(u. in den Ideen f. Gesch. d. Phil. p. 398.) Hierher ge-
hört auch seine Abhandlung über die Sagen vom Herme-
stus aus Clazomena in Hülseborn's Beiträgen Bd. III
St. X. S. 58. (u. in f. Ideen S. 330 ff.)
Sketch of the life, character and philosophy of Anaxagoras
in den classic. Journal No. 33. p. 173 - 177.
L. T. Hensen Anaxagoras Clazomenius Disq. hist. philos.
Gott. 1821. 8.
Anaxagorae Clazomenii fragmenta quae supersunt omnia,
collecta commentarioque illustrata ab Eduardo Schau-
bach. Accedunt de vita et philosophia Anaxagorae
Commentationes duae. Lips. 1827. 8.

8) Diogenes von Apollonia.

- Friedr. Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia
in den Abhandlungen der philos. Klasse der k. pr. Ak. der
W. a. d. Jahren 1804 - 11. Berlin, 1815. S. 79 f.
Frid. Panzerbieter De Diogenis Apolloniatae vita. &
scriptis Diss. Meining. (1823. 4.)

9). Geschichte der Sophisten.

Lud. Cresollii theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamatorum i. e. sophistarum, de eorum disciplina, ac discendi docendique ratione in Gronovii Thesaur. antiquitat. graecar. T. X. und hss. Paris. 1620. 8.

Ge. Nic. Kriegk, Diss. de Sophistarum eloquentia. Jen. 1702. 4.

Jo. Geo. Walch diatr. de praemiis veter. Sophistarum etc. und de enthusiasmo veter. Sophistar. etc. in parergis academ. p. 103 sq. et 367 sq.

Joh. Karl Bapt. Münbergers Protagoras der Sophist über Seyn und Nichtseyn. Darm. 1798. 8.

Joh. Lud. Alefeld mutua Protagorae et Euathli sophismata, quibus olim in indicio inter se decesserunt, ex artis praescripto soluta. Gissen. 1730. 8.

Carl Glob. Heynisch-prolog. in narrationem de Protagora Gellii noct. att. V, 10. et Apulei. Flor. IV, 18. Gott. 1806.

Xenophontis Heracles Prodicus et Silii Italici Scipio perpetua nota illustrati, praemissa de Prodicus dissertatione a Gotth. August Cubaeo. Lips. 1797. 8.

Jo. Jac. Zimmermann Epistola de atheismo Evemeris et Diagoras in dem Museum Bremense Vol. 1, P. iv.

Mariangelus Bonifacius a Reuten. de Atheismo Diagorae.

Theob. Gotthold Thienemann über den Atheismus des Diagoras von Melos; in Hülseborn's Beiträgen St. 11. S. 67.

Guil. Ern. Weber. de Critia Tyranno. Progr. Erford. ad M. 1824. 4.

Critiae tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt. Disposuit, illustr. et emend. Nic. Bachius. Praemissa est Critiae vita a Flav. Philostrato descripta. Lips. 1827. 8.

Zusätze zur Literatur.

Zur allgemeinen Gesch. der Phil. ist während des Drucks dieser Auflage erschienen:

Car. Joh. Hieron. Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 1r Theil, Bonn, 1827. 8. (Das Werk soll aus 3 Theilen bestehen.)

Ernst. Reinhold Handbuch der allgem. Gesch. d. Philos. u. 1. Theil (alt oder gr. Philos.) Gotha, 1828. 8.

Verweisungen und Zusätze.

- C. XLIX. Einl. 2. u. u. u. lies oben statt dem.
 • LIX. „ 7. u. ob. l. Bearbeitung d. Abtheilung.
 • LXVI. „ 16. u. ob. l. des Begriffs d. den Begriff.
 • LXVIII. „ 2. u. ob. l. Verb d. Verb.
 • 12 „ 1. u. u. l. gekrönt d. gekrönt.
 • 30 „ zu der Anmerkung setze hinzu: Neben die aristotelische Darstellung der Platonischen Lehre siehe insbesondere Trendelenburgs Dissertation: *Platonis de Ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. Lipsiae 1826. 8.
 • 35 „ in der Anm. 3. 9. u. u. setze hinzu: *Staubis, Ritter.*
 • 48 „ zu Anm. 3. 4 u. u. nach derselben setze: *statt,*
 • 57 Anm. 3. 17 u. u. nach „Kellerer“ setze hinzu *Asch. Met. I. 5.*
 • 60 Anm. 9, dritte Zeile, st. 5 setze 8.
 • 62 „ 14 u. u. lies 535 st. 635.
 • 67 zu Anm. 19 setze hinzu: *Es unter in dem Abschnitte über Anaxagoras die Anmerkung C. 57.*
 • — Anm. 19, 3. 3 statt *en avay des amavog*, und in der letzten Zeile dieser Anm. st. 130 lies 120.
 • 71 Anm. „ 3 nach „wie“ setze *gegen.*
 • 76 Anm. „ nach „weisen“ setze *ethischen Bezugsfläche.*
 • 84 Anm. „ *Hed. Philolaud.*
 • 87 zu den Worten „*gelenk haben*“ setze hinzu *Porphyz. vita P. 6, 7. vergl. Pta. hist. nat. XLIV, 17. XXX 1.*
 • 87 Anm. 6, 3. u. u. u. statt *sie lies diese*. Am Schluß setze hinzu: *Daß nach den Zeiten des Plato die Reisen nach Aegypten aufhören, beweist nur, daß die Griechen damals (aber nicht früher) weitre gelangen waren. Besonders ist die symbol. Lehrart, und vornehmlich die Zahlenlehre, für Aegypt. Ursprunges gehalten worden.*
 • 88 Anm. „ zu Herodot II. setze hinzu *cap. 123.*
 • — „ zu *Jamblich de vita Pythagorica* Cap. füge hinzu 5, 20.
 • — zu Anm. „ setze am Schluß hinzu: *Jamblich. vita P. 25. Drog. L. VIII. 3. Porph. v. P. 17.*
 • 89 Anm. „ nach *Tusc.* setze hinzu *cap. 16.*
 • 92 Am Schluß der Anm. setze hinzu: *von der contemplativen Richtung des Pythagoras sprechen Cic de rep. I. p. 600 B. und Cic. deorat. III, 15.*
 • 93 Anm. „ nach „*Stillschweigen*“ setze: *Gell. noct. att. I, 19. und zum Schluß dieser Anm.: siehe jedoch die gekrönten Gedanken Ritters in f. Gesch. d. pyth. Philos. C. 43.*
 • 101 Anm. 4. statt *oids lies: oi de*
 • 103 3. 21 u. u. lies: *adv. math. X. und 3. 8 u. u. d. phya lies Metaphys.*
 • 106 Anm. 3. 6. u. u. st. Sect. III. p. lies: *Lib. III. Sect. und statt u. lies L.*
 • 108 zu den Worten „*Gefalt bekommt*“, setze die Anm.: *Bergl. dagegen Ritters Bemerkungen Gesch. d. pyth. Philos. C. 110. Anm. und meine Recension des Ritterschen Buchs in den Jahrbüchern der wiss. Kritik.*
 • 109 3. 13 u. u. streiche „*und*“ und statt *den* setze *dem*.

- E. 117 zu Numf. 24, lese hinzu: f. Reinhold's Herausg zur G-
 lüuterung der pythagor. Metaphysik. E. 61. f. wo eine ri-
 tige Erklärung gegeben wird.
- 127 Z. 3: u. u. statt vonu lies: von
- 129 Numf. 12 zu Simpl. in phys. Arist. hinzuzufügen p. 39a.
- 130 Numf. B. 5. u. d. Hes. bewegen den statt bewegen.
- 133 Numf. • B. 15 u. d. streiche das Wort „ist“ und in der letzten
 Zeile dieser Numf. B. „physische Körper“ setze: die Körper
 anderer Thiere.
- — in dem Satze zu Numf. 43, nach „haben“ setze: man wähle
 dann lieber beizien Zinoptones Wort bei Diag. L. VII, 26.
- 134 B. 3 u. d. fl. „ist“ lies: setzen. Am Schlusse dieser Numf.
 füge hinzu: doch kann es sich auch auf die Erklärung der
 Stellen beziehen.
- 137 Numf. 48, statt erogen lies von erogen von.
- 142 Numf. • B. 1. nach diesem setze überhaupt und in der
 ersten Zeile B. zu L. allg.
- 156 Numf. B. 6 u. d. streiche das Wort „unter“
- 158 zu „vorgebracht waren“ im Texte setze die Numf.: daß die
 pythagoräische Philosophie sich noch in Italien erhalten, davon
 fadet man Spuren bei Cic. de som. C. 21. IV, 2.
- 161 zu Numf. 4, setze: Aus Plato Alalh. L. p. 219 A. weiß man,
 daß er dort für Welt (aber nicht öffentlich) lehrte.
- 162 Numf. • B. 4 u. d. fl. „die“ lies: Einige; und in dem Fol-
 genden setze vor „darausgeleitet“ verbessert.
- 168 Numf. 15, in der Schlusszeile setze nach „ganz“ ein Komma.
- 170 Numf. • B. 2 u. d. fl. • ohne lies: nicht als.
- 207 Numf. B. 15 u. d. nach dem Worte „im“ setze Worte hinzu.
- 221 Numf. B. 9 u. d. nach Diakritik füge hinzu: und der Umstand,
 daß er für Welt lehrte.
- 225 und 227 ist in der Stammensüberschrift B. 20 zu streichen.
- 233 Numf. 4, am Schlusse lies 24a statt 24.
- 246 Numf. nach „konnen“ füge hinzu: Gleichwohl in seiner im Anfang angef.
 Abhandl. deutet die Stelle des Geminus so, daß das Wort
 das Eins sei, welches sich in Gegengesetztes theilt.
- 253 Numf. B. 7 u. d. lies: wo Alles und B. 23. verständlich statt
 verständig.
- 260 Numf. B. 6 u. d. nach Feuer setze: in jenem ersten Sinne.
- 273 Numf. • B. 9. fl. Peraklitteren l. Peraklitter.
- 277 Numf. • setze hinzu: die Angabe des Aristoteles Met. I. 3. die
 ihn den jüngern Zeitgenossen des Anaxagoras nennt, und der
 Umstand, daß der Sophist Gorgias sein Schüler heißt, der
 kommen sein Zeitalter genauer.
- 296 Numf. • B. 4 u. u. L. Das R. Der.
- 357 Numf. nach B. 4 u. u. setze hinzu: womit übereinstimmt Sen-
 odv. math. VII, 135, wo bemerkt wird, daß Epichur von
 der erscheinenden Bewegung auf die nicht wahrnehmbare
 Erde (to adon), als deren notwendiger Bedingung gespro-
 chen habe.
- 375 Numf. 7, B. 7 u. u. lies Megos fl. „Argos“.

[illegible]

